

مجلة البلاغة المقارنة
العدد السادس و العشرون، ٢٠٠٦

شهوة الترحال : أدب الرحلة
في مصر و الشرق الأوسط



مجلة البلاغة المقارنة
العدد السادس والعشرون، ٢٠٠٦

شهوة الترحال: أدب الرحلة في مصر والشرق الأوسط

ساهم في إخراج هذا العدد:
أميمة أبو بكر، راندة أبو بكر، سليمة إكرام، سنان أنطون، وينشن أويانج، محمد بدوي، جيل جيرهارت، رنا الحاروني، وائل حسن، نيللي حنا، زينب خليفة، نادية الخولي، أسعد خير الله، فريدة إليزابيث دهب، كيڤن دواير، محمود الربيعي، ياسمين رمضان، بشير السباعي، جيمي سپنسر، صلاح السروي، أهداف سويف، فرح شناعة، تامر عبد الوهاب، نسرين علام، دانيل ڤيتكس، أمل القاري، بهجت قرني، صلاح كامل، عبد الله كول، هدى لطفي، فاتن مرسي، نبيل مطر، نهال النجار، إبراهيم النور، وولفهارت هاينريكس، نيكولاس هوپكنز، شيلدون واتس، نيكولاس وارنر، لبنى يوسف.

صورة الغلاف والصور الداخلية (ص ص ٩٧-١٠٤ من القسم العربي) لمارجو ڤييون منشورة بموافقة قسم النشر بالجامعة الأمريكية بالقاهرة، ومأخوذة من:
Margo Veillon, *Nubia: Sketches, Notes and Photographs*, edited by John Rodenbeck.

توزيع قسم النشر بالجامعة الأمريكية بالقاهرة.
رقم الإيداع بدار الكتب: ٢٣٧٤٨/٠٥
الترقيم الدولي: ٨-١١-٠-٤١٦-٩٧٧
الرقم الدولي الموحد للدوريات: ٨٦٧٣-١١١٠

أعداد **ألف** السابقة ناقشت المحاور التالية:

ألف ١: الفلسفة والأسلوبية
ألف ٢: النقد والطليعة الأدبية
ألف ٣: الذات والآخر: مواجهة
ألف ٤: التناص: تفاعلية النصوص
ألف ٥: البعد الصوفي في الأدب
ألف ٦: جماليات المكان
ألف ٧: العالم الثالث: الأدب والوعي
ألف ٨: الهرمنيوطيقا والتأويل
ألف ٩: إشكاليات الزمان
ألف ١٠: الماركسية والخطاب النقدي
ألف ١١: التجريب الشعري في مصر منذ السبعينيات
ألف ١٢: المجاز والتمثيل في العصور الوسطى
ألف ١٣: حقوق الإنسان والشعوب في الأدب والعلوم الإنسانية
ألف ١٤: الجنون والحضارة
ألف ١٥: السينمائية العربية: نحو الجديد والبديل
ألف ١٦: ابن رشد والتراث العقلاني في الشرق والغرب
ألف ١٧: الأدب والأنثروبولوجيا في أفريقيا
ألف ١٨: خطاب ما بعد الكولونيالية في جنوب آسيا
ألف ١٩: الجنوسة والمعرفة: صياغة المعارف بين التأنيث والتذكير
ألف ٢٠: النص الإبداعي ذو الهوية المزدوجة: مبدعون عرب يكتبون بلغات أجنبية
ألف ٢١: الظاهرة الشعرية
ألف ٢٢: لغة الذات: السير الذاتية والشهادات
ألف ٢٣: الأدب والمقدس
ألف ٢٤: حفريات الأدب: اقتفاء أثر القديم في الجديد
ألف ٢٥: إدوارد سعيد والتقويض النقدي للاستعمار

الطباعة: دار إلياس العصرية بالقاهرة
سعر العدد: في جمهورية مصر العربية: عشرون جنيهاً؛ في البلاد الأخرى (بما فيه تكاليف البريد الجوي): الأفراد: عشرون دولاراً أمريكياً، المؤسسات: أربعون دولاراً أمريكياً
الأعداد السابقة متوفرة بالسعر المذكور.
النسخة الإلكترونية: الأعداد ١-٢٣ متوفرة على http://www.jstor.org

المراسلة والاشتراك على العنوان التالي:
مجلة **ألف**، قسم الأدب الإنجليزي والمقارن، الجامعة الأمريكية بالقاهرة،
ص. ب ٢٥١١، القاهرة، جمهورية مصر العربية.
هاتف: ٧٩٧٥١٠٧-٠٢-٢ فاكس: ٧٩٥٧٥٦٥-٠٢-٢.
البريد الإلكتروني: alifecl@aucegypt.edu
الموقع الإلكتروني: http://www.aucegypt.edu/academic/alif

المحتويات

القسم العربي

القسم الإنجليزي والفرنسي

تهدي «ألف» هذا العدد مع خالص الود إلى جون ڤون بيهرن رودنبك، الأستاذ المتفرغ في قسم الأدب الإنجليزي والمقارن بالجامعة الأمريكية بالقاهرة. باحثاً ومبدعاً، معلماً ومثلاً، علامة ورحالة، ترك جون رودنبك – عبر مواهبه المتعددة – بصمته المميزة على آلاف من الطلبة ومئات من الزملاء وعلّمنا جميعاً متعة التجوال والاستكشاف.

Amors de terra lonhdana,
Per vos totz lo cors mi dol.

Jaufré Rudel

[عشق البلاد البعيدة
من أجلك يتفجع فؤادي]

جوفريه روديل

Moi-même et l'Autre nous sommes rencontrés ici,
au plus reculé du voyage.

Victor Segalen

[أنا والآخر التقينا ها هنا،
في النقطة الأبعد في الرحلة]

فيكتور سيجالين

شهوة الترحال: أدب الرحلة في مصر والشرق الأوسط

يأخذ هذا العدد محوره واستشهاداته الاستهلالية وبنيته المتحولة من جون رودنبك الذي درَّس أدب الرحلة لعقود، موصّلاً شغفه بالارتحال وبالأدب، ومعدياً متلقيه بشهوة الترحال. إن رغبة التنقل والطواف قديمة قدم البشرية. فمهما ارتبطنا بمكان معين، تبقى غواية استكشاف أماكن وثقافات أخرى تراودنا. وإذا كان التركيز في هذا العدد على مصر والشرق الأوسط، فإن ذلك يعود إلى أن هذا الركن من العالم قد أصبح داراً لجون رودنبك وعائلته؛ فقد أسهموا بطرق مختلفة كي يصححوا مفاهيم خاطئة عما يجري في الشرق الأوسط، بما في ذلك تصوير ثراء مصر الثقافي.

وبالإضافة إلى التدريس والتأليف، أشرف جون رودنبك على قسم النشر في الجامعة الأمريكية بالقاهرة لعدة سنين، قام فيها بإضاءة أهمية نجيب محفوظ عبر الترجمة والنشر، قبل أن يحصل محفوظ على جائزة نوبل للآداب بكثير. لقد عمل جون رودنبك وعائلته مع من يشاركهم عقليتهم المستنيرة كي يصونوا الآثار الإسلامية المهددة بالسقوط في القاهرة، وبهذا قدموا أجمل تعبير عن إجلالهم للتراث في مصر.

قام المساهمون في هذا العدد من **ألف** بتحليل نصوص رحلات من مختلف العصور والأماكن، مع التركيز على أدب الرحلة في الوطن العربي، أو في نصوص رحالة عرب إلى مناطق أخرى من العالم. فهناك في هذا العدد دراسات عن الرحالة والرحلات: الرحلة الصوفية والتجوال السياحي، رحلات مكتوبة في القرون الوسطى وفي القرن الثامن عشر، الرحلة في مطلع القرن العشرين عبر استكشاف بغداد بمقالات مصوَّرة واستكشاف جنوب أفريقيا بيوميات مسافرة، تقييم دور المترجم والدليل وشهادة لمغترب – كل هذا يشير إلى ثراء أدب الرحلة وتعدد أشكاله.

و**ألف** مجلة سنوية (تصدر في الربيع) وتنشر مقالات مكتوبة باللغة العربية والإنجليزية (والفرنسية أحياناً) وهي تتبع نظام التحكيم التخصصي المتعارف عليه في الدوريات الأكاديمية. وكل عدد يرحّب بمقالات نقدية أصيلة، نظرية أو تطبيقية أو مقارنة، تلقي ضوءاً على أدبيات وبلاغيات محور محدد. وستدور محاور الأعداد القادمة حول:

ألف ٢٧: جماليات التلقي: الطفل مخاطباً.
ألف ٢٨: الاقتباس الفني: مقاربات تطبيقية ومفاهيم نظرية.
ألف ٢٩: الجامعة فكرةً ومفهوماً.

الإسكندرية في أعمال كاڤافي وداريل وتسيركاس*

جون رودنبك
(ترجمة لميس النقاش)

تتعدد الطرائق التي يمكن أن نرى بها مدينة كمدينة الإسكندرية، ومنها ما نجده في الفقرة الافتتاحية لكتاب إدموند كيلي النقدي **إسكندرية كاڤافي**، وهي فقرة يبدو أن أحداً من مخططي المدينة لم ينتبه إليها، للأسف. يقول كيلي: «لأن وجهة نظر الشاعر كانت حاضرة في وعيي، صعب عليّ التجوال في شوارع إسكندرية اليوم دون الشعور بحضور شبح كاڤافي، والشعور خاصة بوطأة سخريته. في زيارتي الأخيرة هناك»، يكتب كيلي سنة ١٩٧٦:

> قادماً من اليونان حاولت أن أقنع نفسي أن الواقع القبيح الذي أراه يخفي وجوداً لمدينة أخرى، مدينة أكثر واقعية بطريقتها الخاصة، مدينة مفتوحة لكل القادرين على الرؤية المبدعة للخيال، وعلى حساسية أسطورية – إن صح التعبير – كتلك التي امتلكها كاڤافي والتي كانت خطابات إ. م. فورستر ولورانس داريل بالإنجليزية نموذجًا لها. ولكن القناع، ذلك الواقع الخارجي، لم يكن يشبه أبداً الصور الأدبية التي جئتُ بها، إذ كان أثره مباشراً وقاسياً إلى الدرجة التي تحبط أي إسقاط من الخيال.

موصداً عينيه عن رؤية البريق الذي دائماً ما أضفاه على الإسكندرية أدبها المبهر، يحاول كيلي النظر إلى جزء صغير من شاطئ البحر في المدينة قرب فندق سيسل، فيقول وكأنما بحياد آلة تصوير تسجيلية عن «إسكندرية اليوم» إنها:

> تواجهك قبل كل شيء بقذارتها. فإذا خطوت إلى الفناء الذى كان يؤدي إلى منارة الإسكندرية (إحدى عجائب العالم القديم) ويؤدي الآن إلى قلعة قايتباي بعد ترميمها البشع وتحويلها لمتحف تمجيداً للبحرية المصرية) ستجد من الروائح والمناظر ما يذهلك – وإن لم تجد أيا من القصور والآثار التي أذهلت سكان مدينة كاڤافي المنفيين. بجوارك يقوم حائط بارتفاع يمنع أي محاولة، اللهم إلا المحاولات الأكثر بهلوانية، لرؤية البحر من خلفه، وإن كان لا

---

* هذه المقالة ترجمة لمقالة جون رودنبك المنشورة بالإنجليزية في مجلة **ألف**، العدد ٢١:

John Rodenbeck, "Alexandria in Cavafy, Durrell, and Tsirkas," *Alif* 21 (2001): 141-60.

يخفي المساكن المغطاة بالغسيل المنشور كرايات على مدى قوس الميناء الأبعد. أما الروائح التي تتنفسها والتي لا تتخللها إلا لماماً نفحات من رائحة ملح البحر، فهي رائحة المخلفات التي لم يمض عليها وقت كاف لتصبح نفايات، ورائحة البول التي لم يصبح انتشارها بعد كفيلاً بعناية المسئولين. أما المعالم الرئيسية في هذا الجزء من البلدة - تمثالا سعد زغلول ومحمد علي - فتحيط بهما مساحة مفتوحة مقسمة، عمداً كما يبدو، إلى أحواض طينية تزهر فيها الأعشاب الضارة والقمامة والزجاج المكسور. أما الدرجات الأسمنتية العريضة المؤدية بالزائر إلى رؤية هذين البطلين من القرن التاسع عشر عن قرب فهي محفوفة بمزيج من التراب المتراكم وأوراق الخس وقشر الفواكه. ولعل مظهر المدينة الممتدة من هذا الفناء يثير دهشة أقل، إذ ينتفي أي صراع ما بين الوهم والواقع مع الرائحة النتنة للشوارع الضيقة القذرة التي تمتلئ وتفيض بجموع الفقراء الغائمة، يدفعهم الباعة الجائلون في بيجاماتهم، والأطفال الساعون للرزق.(١)

ولمن يتذكر الإسكندرية في ذلك الوقت الذي رآها فيه كيلي منذ أكثر من ربع قرن مضى - خمس سنوات قبل اغتيال الرئيس السادات - سيجد أن وصف كيلي لا ينحرف كثيراً عن الواقع التعيس الذي كان. أما افتراضه - الذي لابد وأنه سلّم به - بأن المدينة قد بقيت على حالتها منذ وفاة كاڤافي قبل ذلك بثلاثة وأربعين عاما، فإنه يرجع على الأرجح لإيمانه بأسطورة ما، صاغها التصنيع السياحي عن«مصر الخالدة». لكن كل آلات التصوير كاذبة، بما في ذلك التسجيلية منها. وهي أكثر عرضة للكذب حين تكون خلفية المصور المعلوماتية قاصرة أو مغلوطة، أو حين يكون هو نفسه متحيزاً أو متعصباً. فوصف محمد علي بأنه «بطل»، على سبيل المثال، دليل على خلل في فهم تاريخ مصر الحديث، وكذلك اعتبار سعد زغلول شخصية من القرن التاسع عشر. أما الجهل التام باللغة العربية وربما الجهل بما هو أكثر من اللغة فيظهر في نص كيلي في إشارته إلى ما يسمى حي العطارين - الذي يبدو أنه كان معروفاً بمواخيره التي يعمل فيها كلا الجنسين.(٢)

وينتاب المرء شعور بأن ذلك الاحتقار المتفجر لدى كيلي تجاه كل ما يراه، لم يحرمه فقط من فرصة ذهبية لتعلم أي شيء عما حوله، ولكنه جعل رؤيته نفسها تتأثر سلبيا أبلغ الأثر. ورغم ادعائه «أن وجهة نظر الشاعر كانت حاضرة في وعيي» فإنه لا يكاد يشترك في وجهة النظر هذه والتي تتردد مثلاً في قصيدة من قصائد كاڤافي الأخيرة:

عن المكان الحقيقي

عن بيت، قبل كل شيء، وعلامات طريق ومبان سكنية،
أراها على الطريق الذي أمشيه عاماً بعد عام
وقد بَعثتُ الحياة فيكم، في فرحي وفي أحزاني:
عبر تفاصيل كثيرة وأشياء يومية كثيرة.
لقد تغيرتم، كلية، لتصبحوا مجموعة من المشاعر عندي.(٣)

(١٩٢٩)

ما يعرفه الشاعر ويقوله لنا هنا، ويستعصي على استيعاب اللغوي/الناقد، رغم كل براعته في ترجمة كلمات الشاعر [إلى الإنجليزية]، هو أن «القناع والواقع الخارجي» ليسا «قناعاً» بالمرة، بل هو الوجود الحقيقي للمدينة، وهو واقعها اليومي. إن ذلك المظهر الخارجي العادي والبسيط (peristatika and pragmatai) للإسكندرية هو تحديداً ما يشكل المادة الخام ونقطة البداية التي تؤدي بنا إلى شعر كاڤافي. وبالمثل فإن الكلام العادي للناس وحكاياتهم الصغيرة، لا السرد الرصين لكبار المؤرخين، هو القادر على إثارة تعاطفنا وفهمنا للأحداث التاريخية مهما بلغت عظمتها. وينطبق هذا أيضاً على شكل الشباب «وجمالهم»، وهو مادة أكثر موضوعات الشاعر تعقيداً، وأكثرها التصاقاً به، وأكثرها نبلاً وهو موضوع العشق الجنسي.

وتتردد تلك الحقيقة القديمة، والمعادية بعمق للأفلاطونية، قصيدةً بعد قصيدةٍ، فنجدها مثلاً في «أرواح الشيوخ»، «الرغبات»، «الملك ديمتريوس»، «ملوك اسكندريون»، «عد»، «في الكنيسة»، «نادرا جدا»، «قبر أوريون»، «بعيداً»، «في مدخل المقهى»، «ليلة ما»، «تمثيل»، «أورفيرنيس»، «في الشارع»، «مرور عابر»، «مساء»، «سواد»، «تفرست كثيرا»، « أيها الجسد، تذكر »، «تحت المنازل»، «شمس الأصيل»، «صائغ كؤوس النبيذ»، «عن الزجاج الملون»، «المرآة في القاعة» و«الصورة»(٤) وكلها تحمل سخرية من فلسفة الحب المثالي التي يرجعها أفلاطون لسقراط في **حوار المأدبة** *Symposium*، وكلها تؤكد على قيمة المظهر في حد ذاته، وعلى حقيقة المشاعر وسط واقع الأشياء الحقيقية.

ولا يحمل شعر كاڤافي، حقيقة، أصداء مدرسة أثينا، ولكنه يستدعي عوضاً عن ذلك أمجاد مدرسة الإسكندرية القديمة، مردداً لمذاهب كاليماخوس وكتاباته ومن تبع مدرسته من الشعراء بالطبع، ولكن تتردد أكثر من ذلك الأعمال الرائعة للشعر الإبيغرامي الذي عُرفت به الإسكندرية وتوابعها الأدبية على مدار شرق المتوسط: كوس وساموس ورودس وقوريني وغادرا (أم قيس) وبيروت وصقلية وجنوب إيطاليا. ولم يكن لكڤافي أن يكون كاڤافي لولا امتلاكه لتلك النظرة ذات البؤرة المزدوجة التي رأت بالتوازي العالم المتوسطي كما كان قبل ألفي عام وعالم زمانه هو، حيث الرؤية الجمالية الجديدة التي جسدها والتر پاتر Walter Pater أفضل تجسيد وأفضت إلى تصورات وجودية ومعرفية جديدة تقيّم بنفس القدر الواقع والحساسية التي تقوم باستيعاب هذا الواقع.(٥) ويقدم لنا كاڤافي، مثله مثل پروست أو فن السينما، فناً يتشكل كاملا في هيئته الخارجية، في «جمال» المظهر الخارجي الذي ينبض بالحياة منتصراً ليس فحسب للوهلة الأولى لإدراكه إنما في استرجاعه كنص مكتوب أو فيلم معروض أو في الذاكرة.

ونجد عند لوارانس داريل في روايته **رباعية الإسكندرية** تناولاً آخر للمدينة، أقل كرماً وتوثيقاً بكثير من كيلي. أتى داريل إلي مصر لاجئاً من اليونان في أبريل ١٩٤١ مع زوجته الأولى نانسي وطفلتهما الرضيعة پنيلوپي. ورغم أنه لم يكن يتجاوز التاسعة والعشرين آنذاك فقد كان كاتباً معروفاً وأحد أعضاء الدوائر الأدبية التي ضمت ت. س. اليوت وهنري ميلر. ولقد عاش داريل لما يزيد عن العام في القاهرة حيث عمل كمسئول للصحافة الأجنبية في السفارة البريطانية. وفي يوليو من عام ١٩٤٢ أثناء «الضربة» الشهيرة والتي كان متوقعاً أن يقوم بها روميل في أي لحظة، تم نقله إلى الإسكندرية كملحق صحفي على اعتبار أنه قادر على التأثير على الصحف اليونانية المحلية لصالح بريطانيا.

ولقد قضى داريل أقل من ثلاث سنوات في الإسكندرية، وسكن أخيراً في ١٩ شارع مأمون في بيت تملكه عائلة أمبرون. وكان يكتب بلا توقف في البرج الصغير الواقع في أحد أركان البيت، ولكنه كان يكتب عن اليونان، لا عن مصر، والوثائق المنشورة تدل على كرهه الشديد للإسكندرية. فرسائله لهنري ميلر في تلك الفترة على سبيل المثال تحمل شكوى لا نهائية من قبح المدينة وفساد مستوطنيها الأجانب.[٦] وفي قصيدة له بعنوان «كونون في الإسكندرية» يتمثل شخصية عالم الفلك في بلاط بطليموس الثالث ويصف الإسكندرية بأنها «رماد ثقافات أربع» ويعبر عن ضيقه من مصر كلها لأنه «حبيس هنا منذ أربع سنوات».

ولا يبدو أنه كان يتمتع بفضول كبير لمعرفة المدينة، التي يفترض أنه استكشفها مستخدمًا نسخة من الطبعة الثانية، الصادرة في ١٩٣٨، لكتاب إ. م. فورستر الرائع **الإسكندرية: تاريخ ودليل**. ويقول في مقدمته لكتاب فورستر في طبعته لسنة ١٩٨٢ الصادرة بإشراف مايكل هاج والتي استخدمت نص الطبعة الأولى النادرة المنشورة عام ١٩٢٢: «وصلت في ١٩٤١، بعد مرور ثلاثة وعشرين عاماً على كتابة هذا الكتاب. ولم يكن قد تغير شيء في المدينة مما يمكن أن ألاحظه وكأنما كان ذلك بفعل ساحر».[٧] ولكن الحقيقة أن النص الصادر في ١٩٣٨ والذي لا بد أن داريل استخدمه كان نصاً منقحاً وجديداً صدر قبل وصول داريل لمصر بثلاث سنوات فقط. وقد أصبحت الحاجة ماسة إلى النص الجديد بسبب ما شهدته السنوات الخمس عشرة التي فصلت بينه وبين الطبعة الأولى للكتاب من تحولات هائلة.

ولكن داريل على ما يبدو لم يكن على دراية إطلاقاً بمثل هذه التغيرات. فلو أنه كان قد استخدم نسخة من الطبعة الأولى لما كان فاته، على سبيل المثال، أن يلاحظ الغياب الكامل على امتداد شاطئ البحر لما سماه فورستر في ١٩٢٢ سحر «المشي على شاطئ البحر من الإسكندرية إلى الرمل».[٨] ويمضي فورستر في نص ١٩٢٢ قائلاً «لا يوجد طريق مرصوف شرق السلسلة. فلحسن الحظ فشل مشروع إنشاء شارع واسع على الكورنيش؛ فخلى المشهد من النمطية الباهتة التي تطوق أغلب المدن الكبيرة».[٩] ولكن بحلول ١٩٣٨، كما يرصد فورستر في الطبعة الثانية، احتلت «المقاهي والمطاعم والنوادي الليلية، وما إلى ذلك، جانب الشاطئ على **طريق الكورنيش** الكبير الممتد على طول ١٢ ميلاً من الساحل المتعرج، من نادي اليخت (القسم الثاني) إلى المنتزه (القسم الثامن)».[١٠]

يتجاهل داريل إذن مقدمة فورستر نفسه لطبعة ١٩٣٨ من كتابه **الإسكندرية: تاريخ ودليل**، أو لعله لم يقرأها أبدا، وهي المقدمة التي تقول الجملة الأولى منها «منذ نشر هذا الكتاب تغيرت الإسكندرية كثيرا . . . ويحتاج **الدليل** لتنقيح واسع».[١١] ويمضي فورستر ليؤكد على كثير من التحولات التي لا تخطئها العين، مشيراً إلى أن «الإسكندرية التي عرفتها وأحببتها تنتمي لسنوات الحرب» وأنه هو شخصياً في زيارته الأخيرة في ١٩٢٩ قد ضل طريقه خارج محطة القطار الجديدة.

وإذا كان أحد لم يتصد أبداً للدفاع عن مطابقة الواقع في الصورة التي رسمها داريل للإسكندرية في **رباعيته**، فإن الكثيرين قد تباروا، وكلهم أصحاب نوايا حسنة، للهجوم على اعتراضات من النوع الذي أسوقه هنا. يقول أرتيمس كوبر، على سبيل المثال، «عند الحديث

إلى الأجانب عن الكتاب، يكاد كل مصري أن يبادر بالقول - من موقف الدفاع - إن صورة داريل عن الإسكندرية في **رباعيته** مغلوطة تماماً. وهو ما يعني أن الإسكندرية ليست كلها منحرفين جنسيين ولا بيوتاً لدعارة الأطفال».[١٢] إن هذا الاختزال السطحي لكل المواقف النقدية إلى معادلة واحدة ساذجة هو من باب إساءة الفهم إساءة تامة، بل قلب في حقيقة الأمر، لما يجده القارئ المصري - وكثير من القراء غير المصريين أمثالي - مزعجاً في الكتاب.

وفي محاضرته الشهيرة المخصصة في ذكرى جورج أنطونيوس في كلية سانت أنطوني بأكسفورد في ١٩٨٤، يورد البروفيسور محمود المنزلاوي، على سبيل المثال، اعتراضات محددة على الخريطة الثقافية والطبيعية كما جاءت في **رباعية** داريل، لا يشير فيها إطلاقا إلى المنحرفين جنسياً ولا بيوت دعارة الأطفال:[١٣]

> للكاتب أن يختار، بلا شك، استخدام تجربته كنقطة انطلاق لعمله الفني والذي قد يكون انطباعياً أو تعبيرياً أو ذاتياً بأي طريقة أخرى . . . ولكن القارئ المثقف ما لم يدرك بوضوح أن ذلك العمل ذاتي، فأنه يتوقع أن يجد فيه دقة في الحقائق. وحتى عندما تكون التجربة التي بُني عليها القص تجربة ذاتية بجلاء فإن الكاتب، ما لم يخترع بلداً من صنع خياله ويخترع كذلك مفرداته الخاصة، عليه أن يستخدم مادة العالم الخارجي في خلق العالم الموضوعي للعمل المكتوب عن خبرة ذاتية. وأي تزييف أو تلفيق من جانب الكاتب يُعد تشويهاً لموضوعه.[١٤]

وكان يمكن لمحمود المنزلاوي أن يضيف أن مثل هذا الكاتب الكاذب أو المخادع يُعد ببساطة غير جدير بالثقة، بل وربما كان مثار شكوك لدى متلقيه، وهو وضع أي كاتب يهدف للتأثير على متلقيه بسحر فنه، ولا يسعى إلى الاستخفاف، ولكن ما يحمله من عدم احترام لموضوعه يؤدي لغير ذلك. ويجد القارئ في **الرباعية** باستمرار زفر الزيف برائحته الكريهة، كأنما هي رائحة المصارف القديمة التي كانت منذ أربعين عاماً مضت ما تزال موجودة في الشوارع الخلفية للمدن الإقليمية الصغيرة في فرنسا وإيطاليا.

يزعم داريل أنه يشير إلى مدينة ذات واقع تاريخي ملموس بدقة. فيقول في ملاحظة افتتاحية لـ**جوستين** أول روايات **الرباعية**: «شخصيات هذه القصة لا تمت بصلة لأي شخصيات في الحياة،» وهي عبارة يتفق معها أغلب القراء - «وحدها المدينة هي الحقيقية».[١٥] ويحمل هذا الزعم ضمنياً زعماً موازياً بكون صاحبه مرجعاً في المعلومات. ولكن كما يبين محمود المنزلاوي باستفاضة فيما يتعلق بالحقائق الطبيعية البسيطة الخاصة بالإسكندرية البائسة، المدينة التي يدّعي داريل حبها ومعرفتها العميقة، فإن داريل يشطح بفتاواه على غير علم:

> يمكن توضيح ذلك من خلال بعض الأمثلة شديدة البساطة، بل والتفاهة، من **رباعية** لورانس داريل. ذات مرة تقوم شخصيات تلك المدينة المفترض أنها مدينة ذاتية بالانطلاق بالسيارة شرقاً في اتجاه الصحراء. ولكن المدينة تحمل

> اسماً حقيقياً وهو الإسكندرية، وفي اللغة الإنجليزية تحمل كلمات مثل «شرق» و«غرب» معاني محددة، والمعلومات العامة في الجغرافيا تقول لنا إنه ليس بالإمكان الوصول إلى الصحراء إذا ما اتجهت شرقاً من الإسكندرية.[١٦]

وتشتمل **الرباعية** كلها على مثل هذه الأخطاء والتخبطات الطوبغرافية، كما تشتمل على المفارقات الزمنية [ذكر أشياء لم تكن موجودة في ذلك الزمن] والأخطاء الطباعية والتكوين الركيك للجمل بالإنجليزية، والأخطاء الفادحة في اللغات الأخرى؛[١٧] أما ما ينقله عن العربية فيكاد يكون الأسخف على الإطلاق.[١٨]

وليس مما يحسب لداريل أبداً القدرة على خلق شخصيات متمايزة في طريقة كلامها وتصرفاتها ومظهرها: فالشخصيات تكاد لا تختلف عن بعضها البعض، بل إنه لا يوجد تمايز بين الشخصيات حتى على مستوى الجنوسة فالشخصيات من الجنسين تكاد تكون ملامحها واحدة. فجميعهم ولا شك يتحدثون بنفس الطريقة، مع استثناء واحد أو اثنين هما عن قصد أقرب إلى الكاريكاتير، كسكوبي على سبيل المثال. ولعل انعدام الاختلاف هذا كان مخططاً، نتيجة استسلام داريل في مرحلة ما بعد الحرب إلى علم الخيمياء المؤسسة على مبدأ الأحادية وعلى افتراضه أن المادة كلها واحدة. وعلى كل حال فهي شخصيات كان مصدرها الأهم هو الأعمال الأدبية واللغو الكلامي لا الملاحظة والخبرة بالواقع الخارجي.

وينسحب عدم الاهتمام بمقاربة الواقع – مما يخلق شخصيات غير متمايزة – على دوافع تلك الشخصيات وحتى على حبكة الرواية:

> ومرة أخرى فلنقبل جدلاً بتلك الحبكة السياسية بعيدة الاحتمال، والتي تروي تحالف بعض الأقباط سراً مع الصهيونية: وهو ما يأتي في إطار الرواية نتيجة للعداء بين المسلمين والأقباط في المجتمع – ومع ذلك نجد في إطار الرواية نفسها لَبْساً بين المسلمين والمسيحيين حين يُقرأ القرآن في مأتم ناروز القبطي.[١٩]

بل إننا نجد مزيداً من الخلط بين الأديان في تقديم الرواية لشخصيات قبطية تردد الشهادة، وهو أمر يماثل تقديم شخصية مسلمة أو يهودية تردد عقيدة التثليث المسيحية. ومثل هذه التركيبات بالغة الغرابة والاستحالة والخالية من المعنى لا يمكن تصور حضورها معاً إلا من باب الجهل الكامل. يقول محمود المنزلاوي «هذه مجرد أمثلة بسيطة على عدم الدقة الفنية،» ويضيف:

> ولكن هناك أمثلة تطيح تماما بتلك الدقة؛ ومع الإقرار بأن العمل الفني له وجوده المستقل، فالجميع يكاد يتفق على أن ثمة شيئاً غير مقبول حين نجعل من معرفة القارئ بالواقع حاجزاً يعوق استمتاعه بالعمل الفني.[٢٠]

وفي **الرباعية** تبدو تلك المغالطات الكبيرة أكثر سخفاً إذ ترد في عمل يدعي أنه مرجع متخصص.

ولا يقل حس داريل لتاريخ المدينة اعتباطية عن حسه السياسي واللغوي والإثني والطوبغرافي، إنما يزيد على ذلك كونه مصطبغاً بعداءات دينية وعرقية. والإسكندرية كما يصورها هي مدينة لا تضم من السكان المسلمين إلا ما يعد على أصابع اليد، وهم المهمشون، المحتقرون، المهانون، الذين يعيشون على السماحة في ظل مكان ينتمي تماماً للبريطانيين على ما يبدو، وهم القائمون عليه. وعلى مدار **رباعية الإسكندرية** لا يكتب داريل إلا باشمئزاز عن «العرب» - أي عن أولئك الذين يشكّلون الغالبية العظمى من سكان المدينة، ويشير إلى ما يسميه «حي أولاد البلد» وهو على ما يبدو نفس «حي العطارين» العجيب عند كيلي، حيث تحدث أشياء رهيبة وفاتنة في الوقت نفسه.

وفي استهتار يشير داريل في مقدمته لطبعة مايكل هاج المزودة بشروحات لدليل فورستر إلى أنه «مع وصول عمرو وفرسانه العرب انكسر أنف المدينة الشهيرة المتألقة وغمرها النسيان، وتراكمت عليها التلال الرملية وغطتها».(٢١) وهذا كل ما في وسعه أن يذكره عن الإسلام وعن ثلاثة عشر قرناً من التاريخ الإنساني الحي! ومثل هذا الاستهتار والاحتقار من قبل داريل لا يقتصر بأي حال من الأحوال على المسلمين من المصريين، فهناك قصيدة معروفة جداً له عن الكنيسة القبطية تشير إلى أن نظرته للمسيحيين المصريين حملت نفس القدر من الازدراء.(٢٢) وليس من المستغرب أبداً أنه ما أن سنحت له الفرصة في ١٩٤٥ حتى عاد داريل إلى اليونان بصحبة إيف كوهين، السكندرية التي أصبحت زوجته الثانية رسمياً بعد ذلك بعامين ومن ثم أماً لابنته الثانية سافو-جين.

إن نظرة داريل للإسكندرية ليست عنصرية فحسب بل غير معقولة ولا مقبولة، والمؤكد أنها ليست نفس نظرة قسطنطين كافافي، والذي لا يكف داريل عن العودة إليه في نصه باعتباره مرجعاً روحياً. ويورد في **الرباعية** ترجمته الكاملة لست قصائد لكفافي، كما يقتبس أجزاء مما لا يقل عن عشر قصائد أخرى له. وعلى مستوى التفاصيل نجد روح كاڤافي أو أفكاره أو صورته ومحتوى أعماله كلها تمد داريل بجمله المميزة وتيمات عمله وأجوائه بالإضافة إلى الموتيفات الأصغر مثل العنوان المتكرر في شارع ليبسيوس حيث يفترض أن إحدى الشخصيات تقطن في البيت الذي كان كاڤافي يعيش فيه سابقاً. أما على مستوى التخطيط العام فإن كاڤافي يمثل حجر الزاوية على مدى **الرباعية**، وتأتي الإشارة له دوماً إما باسمه أو بلقب «شاعر المدينة» أو ببساطة «الشيخ». ولا يمكن تصور وجود **الرباعية** بغير شعر كاڤافي.

لقد رأينا بالفعل بعضاً من خلاصة موقف كاڤافي من المدينة. ويزعم إدموند كيلي أن ثمة تطوراً في موقف الشاعر تجاه الإسكندرية يعبر خلال ثلاث مراحل. لقد تحول على يد كاڤافي «هوس الشاعر الخاص بما في مدينته من أوجه تقييد وتحديد» كما يقول كيلي «بداية إلى مجاز فعّال، ثم إلى أرض فريدة للعشق الشبقي، وأخيراً إلى أسطورة للتحرر».(٢٣) وبمفردات هذه القراءة يبدو أن داريل قد أسرته أشعار كاڤافي في العشق الشبقي لدرجة أنه لم يتجاوز أبداً ما سماه كيلي «المرحلة الثانية» والتي تنتصب فيها «الأرض الفريدة للعشق الشبقي».

كان هدف داريل في كتابته **للرباعية** أن يقوم باحتفالية لطوبائية الجنس - معلناً أن هدفه هو القيام «بدراسة الحب الحديث» - الذي يجمع ما بين شخصيتين ثم ما يلبث أن يتفرقا لتجتمع كل منهما بشخصية أخرى، فيتجمعوا ويتفرقوا مثل سحابات من الكائنات

الدقيقة على الأسطح الزجاجية تحت المجهر – في كرنڤال راقص أبدي. والوظيفة الرئيسية للمدينة المادية والتاريخية في **الرباعية** لا تتعدى كثيراً كونها مكاناً منحلاً لرغبات عشق شبقية. إن إسكندرية داريل هي مكان لاصطياد التيمات المشرقية تتخلله كيفما اتفق أجزاء منوعة من اللون المحلي المشكوك فيه، تكاد تكون جميعها منتزعة من مصادر أدبية متنوعة.

أما في شعر كاڤافي من الناحية الأخرى فإن الواقع المادي اليومي والعادي تماماً للمدينة نفسها يشكل العامل الحاسم والمحوري، وبدونه تحديداً تختفي تلك المشاعر التي تعطي لمعاني كل حالة صياغتها الكفافية الخاصة. إن ذلك الواقع المادي، لقِطَع الأثاث العادية، والأسِرة المتهالكة، والأرائك الرثة، والنوافذ والأبواب المفتوحة أو المغلقة والبيوت والشوارع وتجمعات الناس والأوقات العادية بالليل أو بالنهار، كلها تسكن شعر كاڤافي وتشارك في تكوينه، ليس في قصائد العشق الشبقي فحسب ولكن أيضاً في القصائد التاريخية والفلسفية. ودائماً ما نراها غائمة، فهي غير ظاهرة أبداً ولا مفصلة، لأن التصريح غير مطلوب أبدا. ولكنها الخلفية الكاملة التي ينطلق منها المتكلمون في القصيدة ليتذكروا لحظة عابرة من الجمال أو الهوى، وفي ثناياها يعبّرون عن قصورهم الذاتي أو طموحاتهم المتعذرة أو إحباطاتهم الحزينة أو أوهامهم العظيمة.

لا نجد إذن عند كاڤافي عالماً طوبائياً – لا للعشق الشبقي ولا لغيره – فيبدو وكأن المدن في واقعها المادي تمثل، في الحقيقة، شيئين: القوى الثقافية والبيولوجية المحركة لحياة البشر والتي طالما حددت وقيدت هذه الحياة، وحتمية زوال كل الأشياء المادية الصرفة. وقصيدة «شمس الأصيل» تمثيل نموذجي لتلك الرؤية(٢٤):

هذه الغرفة، كم أعرفها!
الآن، استأجروها، مع الغرفة المجاورة، مكاتبَ.
البيت كله، أصبح مكاتب وكلاء وتجار وشركات.

آه . . . كم هي أليفة، هذه الغرفة.

قرب الباب، هنا تماماً، كانت أريكة،
وأمامها سجادة تركية،
وثمة الرف عليه مزهريتان.
إلى اليمين، لا، في المقابل، خزانة ملابس ذات مرآة.
وفي الوسط، الطاولة، حيث اعتاد أن يكتب،
وكراسي الخيزران الكبيرة الثلاثة.
وإلى جانب النافذة، كان الفراش
حيث مارس الحب كثيراً.

الأشياء العتيقة البائسة، لابدّ أنها في مكان ما.

إلى جانب النافذة، كان الفراش،
وشمس الأصيل تغمر نصفه.

. . . في أصيل ما، في الساعة الرابعة، افترقنا
لأسبوع فقط . . .
واحسرتاه
ذلك الأسبوع أمسى دائماً.

(١٩١٩)

وثمة وشائج تجمع ما بين حس كافافي بالكبرياء الفارغ للإنسان ووحشية الزمن الذي لا يرحم، وبين نظرة تسيركاس الماركسية للتاريخ. فلابد أن الشاعر الأكبر قد وجد من خلال فهمه الخاص لما تعنيه المدن شيئاً عميقاً على مستوى المشاعر وجذاباً من ناحية الشكل الفني. وبالنسبة لي فإنني أرى، حقيقةً، أن ذلك التصور الكفافي للمدينة يقع في القلب من ثلاثية تسيركاس **مدن في مهب الريح**، حيث يمكننا فيما أرى أن نضع كافافي شخصياً بشكل ما.

ونجد أن تسيركاس يشير في بداية كتابه **كافافي وعصره**، على سبيل المثال، إلى إحدى قصائد كافافي باعتبارها مصدر إلهام تلك الدراسة، والقصيدة هي «ترومبيلي». ولعل تلك القصيدة تلخص تماماً التيمة الرئيسية لرواية **مدن في مهب الريح** والتي بدأ تسيركاس كتابتها بعد ذلك بما يزيد قليلاً عن خمس سنوات:

المجد لأولئك الذين وضعوا، في حياتهم
حدود ترومبيلي وحرسوها
ولم يغادروا خط الواجب،
مستقيمين في عملهم وعادلين
حنونين، وصابرين
كرماء في غناهم
وكرماء في فقرهم
يساعدون الآخرين، بالأشياء الصغيرة،
قدر استطاعتهم.
قائلين الصدق دوماً،
لكن دون مرارة إزاء الكاذبين.

ومرة أخرى، مجد أعظم لهم
حينما يتنبأون (والكثير يتنبأ)
بأن الافيالتيين سيكونون هناك، في النهاية
وأن الميديين، سيدخلون، أخيراً.(٢٥)

إن أصداء العنوان الذي وضعه تسيركاس باليونانية يشكل مشكلة كبيرة للمترجم: فكيف يحلم المرء بإعادة أصداء تلك النغمات بالإنجليزية [ثم العربية!]، تلك النغمات التي سمعها الإغريق أول ما سمعوها من أمثال ألكيوس وأفلاطون، ثم أعاد ترديد صداها العجيب كبار معاصري تسيركاس: كازنتزاكيس Kazantzakis وسفريس Seferis.(٢٦) وتقدم كاي سيسليس في عنوان الترجمة الإنجليزية لعمل تسيركاس *Drifting Cities* حلاً جزئياً على الأقل يستدعي لدى القراء من متحدثي الإنجليزية تلك الأبيات من قصيدة **الأرض الخراب** والتي تقتبسها نانسي ويكملها مانوس في الفصول الأولى من الثلاثية:

القدس أثينا الإسكندرية
فيينا لندن
مدن غير واقعية

ولد ستراتيس تسيركاس، وهو الاسم المستعار ليانيس هادزيانديس، في القاهرة في ١٩١١ وأمضى طفولته في شارع عبد الدايم في عابدين.(٢٧) وقد قدم والده من إيبيروس ووالدته من تشويس، عن طريق فلسطين، وكان والده يملك محلاً للحلاقة في شارع سليمان باشا. وقد التقى الزوجان في القاهرة وتزوجا قبل ميلاد ابنهما بعام واحد. وقد نشر تسيركاس ترجمات (لهاين ودي موسيه وشيلر) وهو في الخامسة عشرة، ونشر أول عمل نثري قبل أن يبلغ السادسة عشرة. ولم يكد يبلغ الثامنة عشرة في ١٩٢٩ حتى بدأ بالاعتماد على نفسه، فعمل أولاً كمحاسب ثم بعد ذلك مديراً لمحلج للقطن في صعيد مصر. وفي خلال السنة التالية ١٩٣٠، وبعد نشر أول قصيدة له التقى بكفافي. وفي خلال السنوات الثلاث الباقية من عمر الشاعر الكبير (والذي توفي ١٩٣٣) تمكنا من اللقاء منفردين مرات عديدة. وتزامن مع تلك اللقاءات اعتناق تسيركاس للشيوعية. وقد سيطرت الاهتمامات السياسية لليسار على حياته منذ ذلك الوقت، وبالرغم من معارضته في فترة مبكرة للستالينية، وهو ما أدى إلى قيام الحزب بشن هجوم عليه منذ ١٩٦١ وما بعدها، فقد ظل طوال حياته منتميا وجدانيا للشيوعية.

ومع ديوانه الأول الذي نشر في ١٩٣٧، بدأ بالكتابة باسمه المستعار ستارتيس تسيركاس. وقد ظهر ديوانه الثاني في ١٩٣٨. وفي ١٩٣٩ وبعد عشر سنوات من إدارة محالج القطن انتقل من ديروط بصعيد مصر إلى الإسكندرية حيث أصبح مديرا لمدبغة هالكوسيس ذات الملكية اليونانية. وفي أثناء الحرب نشط في الدعاية السياسية وسط الأعداد المتزايدة لليونانيين في مصر فكان مؤيداً مندفعاً لحركات التمرد اليسارية في الجيش والبحرية اليونانية والتي اندلعت في أبريل ١٩٤٤ وكان مقدراً لها أن تقوي يد الحزب الشيوعي اليوناني داخل الوطن الأم.

وفي الخمس عشرة سنة التي تلت الحرب نشر ديوان شعر ثالثاً (١٩٤٦) وثلاث مجموعات قصصية (١٩٤٧ و١٩٥٤ و١٩٥٧) وأولى دراساته المطولة والهامة عن كافافي بعنوان **كافافي وعصره** (١٩٥٨) والتي استغرقت ثلاث سنوات من الدراسة. وفي ١٩٥٩ بدأ كتابة **النادي** وهو الجزء الأول من ثلاثية **مدن في مهب الريح** والذي صدر في ١٩٦٠

وتسبب في طرد تسيركاس من فرع الحزب الشيوعي اليوناني بالإسكندرية بعد ذلك بعام واحد. وظهر الجزء الثاني **أرياجيني** في ١٩٦٢ والثالث **الخفاش** في ١٩٦٥. وفي تلك الأثناء أجبر تسيركاس في عام ١٩٦٣ على الهجرة إلى أثينا مع عائلته الشابة بعد قيام النظام الناصري بتأميم مدبغة هالكونسيس، وقد أمضى هناك آخر ستة عشر عاماً من عمره نشطاً حتى آخر لحظة في مجال القضايا السياسية كما في الكتابة والترجمة.

الإسكندرية - إحدى المدن الثلاث التي تشكل المكان في ثلاثية **مدن في مهب الريح** - هي المكان الذي تقع فيه رواية **الخفاش**، وهي المدينة التي لابد وأن تسيركاس قد عرفها عن كثب أكثر من غيرها، بفضل شهور الصيف التي كان يقضيها هناك دائما أثناء طفولته مع جده، وزياراته المتقطعة إليها لأسباب سياسية أو عملية، وأخيراً بفضل ٢٤ عاماً من الإقامة المتواصلة في المدينة من ١٩٣٩ إلى ١٩٦٣. ويقدم لنا مانوس، بطل الرواية، صورة للإسكندرية أساسها التجربة الشخصية لتسيركاس بكل تفاصيلها، تعارض صورة الإسكندرية كما صوّرها داريل، «مدينة الذاكرة»، تلك المدينة المتفسخة والتي لا وجود لها إلا في الكتب. كما أن صورة الإسكندرية عند تسيركاس تتجاوز بمراحل تلك التي يقدمها داريل من حيث صدقها مع واقع الحياة، ويمكننا التدليل على ذلك بسهولة من خلال الرجوع لبعض التفاصيل.(٢٨) فعلى سبيل المثال نجد في رواية تسيركاس أن المصريين والأوروبيين المقيمين في الإسكندرية في غالبيتهم من الطبقة العاملة، وهو ما يتفق مع واقع أغلب سكان المدينة في العصر الحديث، ونجد مدينة ذات طابع عالمي بالمعنى السكندري الأصيل، فهي المكان الذي صار وطناً بالتزامن وبمحض صدفةٍ لجاليات متعددة ومختلفة عرقياً، والتي فيما عدا المكان الذي جمعها عاشت كل منها منفصلة عن الأخرى دون أن تشعر أي منها بالاستقرار والاستمرار.

ومن خلال مانوس إذن نرى الإسكندرية في حياتها اليومية العادية وفي أحياء واقعة على المحطات المألوفة لخطي المترو قديماً، تلفها أو تعصف بها الرياح المحملة بملح البحر. وتعيش نانسي حبيبة مانوس وأم ابنته فيما بعد في بنسيون على الكورنيش ذي طابع يحمل سمات كافافي عن جدارة:

> اشتعل ضوء كاشف في نهاية حاجز المياه. انطفأ وعاد ليضيء مرة أخرى. زحف غمد الضوء عبر السحاب ثم توقف كأنما وجد سُرّة السماء ثم انجرف للأسفل مغطياً قوس الميناء كضربة فرشاة واحدة، وأخيراً انطفأ. جذبت نان ضلفتي الشيش. فشعرت بملمس كريه على كفيها، مزيج من الطلاء المتساقط والرطوبة والتراب العالقين بالشيش وعصلجة المفصلات الصدئة. تمكنت أخيرا من جذب الشيش وتحسست طريقها في الغرفة المظلمة بحثاً عن مفتاح النور. جعلت بصرها يرتحل في العتمة في أرجاء الغرفة. أثاث لا تعرفه وفرش السرير الرمادي - جلب غصة في قلبها إذ تذكرت فرش السرير الآخر، ذلك المصنوع من الكتان الرقيق المنشى. كانت هناك مائدة عرجاء صغيرة عليها التليفون صامت صامت.

> تنظر إليه على مدى كل الأيام الماضية بلا جدوى، تأمل أن يدق ولو خطأ لمجرد أن يهزها صوت رنينه . . . ثم المرآة الباهتة يميل لونها للاخضرار وتلك البقعة الداكنة في الوسط مثل بركان أرضي أو قنديل بحر أو شق على وجه القمر. كانت رائحة المبيد الحشري تفوح من الستائر، ورائحة عطنة تنتشر من البساط البالي، وظهر المقعد الموجود في غرفة المعيشة رمادياً متهالكاً كباقي الأشياء.[٢٩]

تستدعي هذه الفقرة قصيدة كافافي الرائعة «شمس الأصيل» وهي تقول لنا ببساطة كل التفاصيل المادية لحالة نانسي، بدون دراما زائدة، ولا تفخيم ولا كذب. إنها نظرة جامعة ساخرة أكثر منها وصفاً، وهي فقرة تحمل عمقا فلسفيا وعاطفة تجعلها أشبه بأغنية تانجو[٣٠] ولها كذلك وقع الحقيقة. في إيجازها البليغ غير المباشر، وفي تعاملها البسيط والبارع مع كل ما تقع عليه يداها، تضرب مثالاً لالتزام فني بمبدأ الإخلاص للواقع المادي.

لإعطاء مثال آخر على هذا الالتزام الأخلاقي، نعود لفقرة أخرى في **مدن في مهب الريح**. يصل مانوس واثنان من المتآمرين الشيوعيين إلى مكان اختبائهم في شقة غير مستعملة في مبنى خلف المستشفى اليهودي الجديد[٣١] بسبورتينج (سيدي جابر) على طريق أبي قير:

> توقفنا عن الحديث إذ وصلنا إلى المكان. وكان باب الشقة في الجانب الخلفي للمبنى. وبينما أخذ الآخران يعبثان في القفل الذي أصابه الصدأ من عدم الاستخدام استدرت لحظة محدقا في الليل. كان ثمة حائط ساقط وتلال من التراب وسكة حديد ثم تأتي بعد ذلك كله الحقول الخالية. حملت النسائم رائحة قصب السكر والقرفة من الأرض الرطبة – حلاوة غريبة ومثيرة. اهتزت الأنوار البعيدة – لابد أنها كانت مصابيح جاز – وكان هناك أصوات ناس وآلات موسيقية. احتفال ما، زفاف أو طهور. كنا نقف على حافة عالم مختلف. فيما بعد هذه السكة الحديدية تمتد مصر، مترامية وساكنة غير عابئة بتلك الحرب التي نخوضها.[٣٢]

بالنسبة للكثيرين منا فإن فقرة رائعة كهذه لا تلتقط شيئاً حقيقياً فحسب، كما نعرف من خبرتنا الخاصة، إنما تلتقط شيئاً هاماً كذلك، كما ندرك إذ نعطي الموضوع بعض التفكير. ولا نجد عند داريل ما يشبه ولو من بعيد مثل هذه الفقرة، فهو لا يبدو أنه نظر أبداً إلى العالم المحيط به. أما من ناحية الصنعة الفنية فالفقرة أقرب إلى تلك الأيقونات البيزنطية التي وصفها الرسام جون كارستون والتي «تستخدم المنظور العكسي استخداماً ساحراً مركباً بحيث يصبح المتفرج النقطة المتلاشية».[٣٣] فالفقرة تكشف لنا عن طريق مانوس في كل تفاصيلها من القفل الصدئ إلى الروائح المتصاعدة من الحقول المظلمة إلى الموسيقى والأضواء البعيدة، تكشف كلها عن صورة لمصر نستطيع أن نرى فيها البلد الذي

نعرفه، وتكشف لنا في شخصية مانوس تلك الروح المعطاءة التي تعرف أن التضحية بالنفس ليست إلا هباء، وترى العبث والخيانة والموت في المستقبل ومع ذلك تتمسك بما تؤمن أنه طريق البطولة، حتى وإن لم يحمل ذلك الطريق ما حمله من وعد لأخيلس بالصيت الذائع في المستقبل.

إن هذه الفقرة هي نسخة نثرية بالفعل من قصيدة «ترومبيلي» لكفافي. وما تتضمنه من مواقف سياسية وفلسفية يقف على النقيض من العنصرية الفجة التي تتجلى في عمل داريل، وهو يفترض، ولعلها السخرية، أن القيم الاستعمارية سوف تسود إلى الأبد ليس فقط في حياة الناس الجنسية ولكن في العالم من حولهم. أما تسيركاس فهو على العكس من ذلك يورد مؤيداً ما تتذكره إحدى الشخصيات اليونانية عما سمعته، شخصياً، من أحمد عرابي القائد الوطني المصري العظيم:

> إنكم ضيوف في هذا البلد. فلقد أفاق شعبنا ويريد أن يكون هو السيد في بيته. لا تنخدعوا بالبريطانيين وتأمنوا جانبهم. أنهم يحاولون ادعاء حمايتكم ولكن عندما لا يكون بهم حاجة إليكم سوف يلفون الحبل حول أعناقكم ويبيعونكم بأبخس الأثمان. لو تعلمون مصلحتكم لفتحتم أعينكم. إننا نحبكم ولا نعارض وجودكم هنا، إنما كضيوف وليس كأسياد.[٣٤]

من غير المحتمل أبداً أن يكون أحمد عرابي الشخصية التاريخية الحقيقية قد قال عبارة بهذا الإيجاز لشخص ما، عبارة تتميز بتلك البصيرة الثاقبة والحكمة المستقبلية، إنما تسيركاس يورد هنا عن عمد وبقصد المقارنة ما اجتمعت عليه في زمن لاحق الاتجاهات السياسية المتحررة (الليبرالية)، كعمل كل الروايات التاريخية الجادة من سكوت إلى جور ڤيدال.

كما أن هذه الفقرة تشير إلى بعد آخر للإسكندرية بواقعها وتاريخها، يغيب عند داريل بل يكاد يغض عنه بصره تماماً. فـ**الرباعية** تخلط باستمرار ما بين الزمني واللازمني وتقدم لنا تاريخاً مشوهاً وسياسة خيالية تبعد كثيراً عن واقع الأشياء بقسوته وآلامه. وعلى النقيض من ملاحظات تسيركاس المليئة بالشغف العاطفي والتي تجذب إليها القارئ حقاً، يُظهر داريل نوعاً من السخرية والاستهزاء، بل وربما العداء، لكل ما يُشكل الأساس التاريخي والمادي لموضوع عمله كما يزعم. إن تعامله سواء مع شخصيات قصته أو مع الشخصيات التاريخية الواردة فيها والتي عاشت بالفعل على هذه الأرض يكشف عن قدر متساو من انعدام القدرة على التعاطف أو الخيال.[٣٥]

فهل يمكن لنا حتى أن نطلق على أجزاء **الرباعية** كلمة رواية؟ إن الإخلاص للصورة الموجود عليها العالم هو الصفة الوحيدة التي تميز ما نسميه الرواية، ذلك النوع الأدبي المتفرع عن النوع النثري الأقدم والأكبر والذي نطلق عليه الرومانس. فهو ما يميز مثلا **ساتيريكون** أو **الجحش الذهبي** عن **تشاريس وكاليرهو**، و**دافنيس وكلويه**، و**ثياجينس وتشاركليا**، وكذلك **الحرف القرمزي** عن **مدام بوڤاري** و**أنّا كارنينا**. فالجوانب الفلسفية والتقنية والجمالية جلية وكذلك ارتباط كل ذلك ببعضه البعض.

فعلى المستوى الفلسفي مثلاً، لا مجال في الرواية للمثالية، لا الأفلاطونية ولا الهيجيلية. ومن ناحية التقنية الفنية تتبنى الرواية المدخل العام للكتابة الذي يعزوه سويفت في **معركة الكتب** إلى نوع الفنانين الذين يطلق عليهم «النحل» لا «العناكب». أما على المستوى الجمالي فهي قادرة على توصيل معان ثرية ومفهومة، معان ذات صلة ما بما يعيشه الناس بالفعل وبالتالي تتطلب من الإنسان إعمال قدرات عقلية، لا مجرد الخيال. إن من القراء حقاً من يجد متعة أكبر في تلقي كتابة تستند إلى الملاحظة، كتابة مثيرة للتفكير وصادقة وحقيقية على أن يتلقى ما نسجه الفنان من مخيلته من تلفيق وادعاء وكذب.

إن هذا الإخلاص للعالم - الذي هو في حد ذاته شيء حسن - هو في المقام الأول موقف أخلاقي، في اعتقادي، يرتبط بشكل ما بما يميز روائيينا الكبار - سرفانتس وديكنز وتولستوي على سبيل المثال - عن غيرهم من الروائيين الجيدين من الدرجة الثانية. وسواء أدركوا ذلك أم لم يدركوه فهم شركاء في التزام بطولي يحملون عبئه كما حمله الإسبارطيون في قصيدة كافافي «ترومبيلي»، مما جعلهم:

كرماء . . .
قائلين الصدق دوماً.

الهوامش

(١) راجع:
Edmund Keeley, *Cavafy's Alexandria* (1976; Princeton: Princeton UP, 1996) 3-4.

(٢) وبالمناسبة، لا توجد أي إشارة من أي نوع إلى مثل ذلك الحي فى كتاب إ. م. فورستر:
E. M. Forster, *Alexandria: A History and Guide* (Garden City, NY: Anchor Books, 1961).

(٣) قدم جون رودنبك ترجمته الخاصة لهذه القصيدة عن اليونانية.
المترجمة: وقد ترجمتها بدوري إلى العربية. أما في غير هذه القصيدة فقد التزمت بترجمة سعدي يوسف: **كافافي، وداعا الإسكندرية التى تفقدها** (دمشق: دار المدى، ١٩٩٨)، الطبعة الأولى منها نشرت بعنوان **كافافي ١٢٠ قصيدة** (بغداد: مكتبة النهضة العربية، ١٩٧٩). وسعدي يوسف يترجم عن ترجمة جون مافروجورداتو إلى الإنجليزية:
John Mavrogordato, trans., *Poems by C. .P. Cavafy*, intro. Rex Warner (1951; London: Chatto & Windus, 1978).

في حين ينقل جون رودنبك عن ترجمة إدموند كيلي وفيليب شيرارد (عندما لا يقوم بالترجمة مباشرة عن اليونانية):
Edmund Keeley and Philip Sherrard, trans., *C. P. Cavavy: Collected Poems*, ed. George Savidis (1975; Princeton: Princeton UP, 1992).

وقد رأيت أنه، في القصيدتين المقتبستين في هذا المقال، الفروق بين الترجمتين طفيفة، فآثرت

استخدام الترجمة الجميلة التي قدمها سعدي يوسف للعربية عن تقديم ترجمة أخرى. ويستطيع القارئ المهتم بالرجوع إلى أعمال كافافي بالعربية أن يرجع كذلك لترجمة نعيم عطية **ديوان كافافيس شاعر الإسكندرية** (القاهرة: د. ن.، ١٩٩١) وهي ترجمة للأعمال الكاملة عن اليونانية. وقد جاءت ترجمة نعيم عطية وكأنها شرح جميل للقصائد، تحاول ألا تترك إيحاء للكلمة بدون أن تورده صريحاً. أما ترجمة سعدي يوسف فهي تتميز بالاقتصاد الشديد في الكلمات، ذلك التقطير الجدير بالشعر، والذي يترك الإيحاءات كلها لخيال القارئ.

(٤) عناوين القصائد ينقلها المؤلف عن الترجمة الإنجليزية لإدموند كيلي وفيليب شيرارد.

المترجمة: وأنقل عن ترجمة سعدي يوسف، باستثناء «مرور عابر» والتي لا ترد عند سعدي يوسف ولكن نعيم عطية يترجمها بهذا العنوان، و«الصورة» والتي يوردها كيلي وشيرارد ضمن «قصائد غير منشورة»، ولا ترد في أي من الترجمتين إلى العربية.

(٥) والتر پاتر (١٨٣٩-١٨٩٤) مؤلف **دراسات في تاريخ عصر النهضة** (١٨٧٣) و**أفلاطون والأفلاطونية** (١٨٩٣) وغيرهما. وقد كان الملهم الأساسي لمذهب النزعة الجمالية الذي تبنى أصحابه الشعار الشهير الفن للفن. وقد كان له تأثير كبير لاحقاً على كتّاب مثل ڤرجينيا وولف وإرنست هيمنجواي.

(٦) انظر على سبيل المثال:

Lawrence Durrell and Henry Miller, *A Private Correspondence*, ed. George Wickes (London: Faber and Faber, 1963) 187.

(٧) راجع:

Alexandria: A History and Guide, First Edition Reprint (London: Michael Haag, 1982) xvi.

(٨) الطبعة الأولى نادرة جداً. وقد نشرتها في الإسكندرية دار وايتهيد وموريس في ١٩٢٢ وكانت مهداة إلى ج. هـ. لودولف G. H. Ludolf «الذي يرجع الفضل إليه في فكرة هذا الكتاب والذي بدون مساعدته ما كان للكتاب أن يكتمل». وقد ضاعت كل النسخ الموجودة في الإسكندرية في حريق لمخزن الكتب وتم إعدام النسخ غير المباعة طبقاً لقواعد شركة التأمين. وكان بعض النسخ قد أرسل بحراً إلى لندن قبل الحريق، وكانت بالتالي متوفرة في مكتب وايتهيد موريس في شارع فينتشيرش وفي مكتبة فرانسيس بيريل وديفيد جارنت في ٣٠ شارع جيرارد.

(٩) راجع:

Alexandria: A History and Guide, First Edition Reprint. 182.

(١٠) راجع:

Alexandria: A History and Guide, 2nd ed. (Alexandria: Whitehead and Morris, 1938) 157.

(١١) راجع:

Alexandria: A History and Guide, 2nd ed., iii.

(١٢) راجع:

Artemis Cooper, *Cairo in the War 1939-1945* (London: Hamish Hamilton, 1989) 253-54.

(١٣) الدكتور محمود منزلاوي هو أيضاً مؤلف مقال نقدي معروف:

Mahmoud Manzalaoui, "Curate's Egg: An Alexandrian's Opinion of Durrell's *Quartet*," *Etudes anglaises* XV (1962): 248-60.

(١٤) راجع:

Mahmoud Manzalaoui, "Mouths of the Sevenfold Nile: English Fiction and Modern Egypt," *Studies in Arab History: The Antonius Lectures, 1978-87*, ed. Derek Hopwood (London: Macmillan in Association with St. Antony's College and World of Islam Festival Trust, 1990) 134.

(١٥) راجع:

The Alexandria Quartet: Justine, Balthazar, Mountolive, Clea (London: Faber and Faber, 1968) 15.

المترجمة: وقد ترجمها إلى العربية فخري لبيب، **رباعية الإسكندرية: جوستين، بلتازار، ماونت أوليف، كليا** (الكويت والقاهرة: دار سعاد الصباح، ١٩٩٢) وستكون الإشارة إليها خلال المقال بـ«**الرباعية**».

(١٦) راجع:

Manzalaoui, "Mouths of the Sevenfold Nile," 134.

(١٧) انظر على سبيل المثال:

"I think of Melissa once more: *hortus conclusus, ea* [sic] . . ." *Quartet* 38. "I was of course durnk by this time—drunk as much Justine as on the thin paper-bodied *Pol Roget* [sic]." *Quartet* 150.

(١٨) من الواضح أن داريل لم يستشر أبداً أياً من زوجتيه السكندريتين، إيف كوهين وكلير ڤينسندون فورد، في هذه المسألة. ومن الواضح أن نص **الرباعية** في طبعته الصادرة عن فابر وفابر لم تتم مراجعته ولا مراجعة طباعته كما ينبغي.

(١٩) راجع:

Manzalaoui, "Mouths of the Sevenfold Nile," 134.

(٢٠) راجع:

Manzalaoui, "Mouths of the Sevenfold Nile," 134-35.

(٢١) راجع:

Alexandria: A History and Guide, First Edition Reprint, xvi.

(٢٢) ويمضي الدكتور محمود المنزلاوي قائلاً «إن داريل يحول كل شيء في الإسكندرية إلى جنس، ويرجع ذلك جزئياً إلى تصويره لمكان من تأليفه الخالص يذخر بالمبالغات، ويكمن وراء تلك الصورة كذلك تراث يرجع إلى الرومان والعصور الوسطى، يصور كليوباترا و'سلطان بابل' بكل ما يملكان من ترف وحسية. ومما لا شك فيه كذلك أن بعض الحقائق كان تشويهها ناتجاً عن تصوير الأشياء في غير حجمها الحقيقي، مثل تضخيم عدد السكان الشوام المقيمين في مصر، في مقابل تحجيم عدد سكان المكان الأصليين ليصبحوا أقلية ضئيلة. كما أن تلك الشخصيات التي يرسمها داريل: الحساسة

والذكية والحسية والتي انتزعت من جذورها، تسير على أرصفة مدينة لا يطرقها رجل شارع عادي أبداً! وهو ما يذكر المرء برحلات فرسان آرثر الذين يطرقون حقولا وغابات ولا يكاد يمر أحدهم أبدا على إنسان يسكن كوخاً. . . والمحزن حقاً في هذا الأمر هو أن الأعمال الأدبية والتي يحق لها أن تكون متخيلة، يتلقاها الجمهور الغربي المثقف وكأنها ذات قيمة توثيقية، في حين أن تلك الأعمال لا يمكن لها أن تدّعي ذلك. ويبدو أن تصوراً غير مدقق عن 'ازدواجية الحقيقة' هو ما يستولي على أولئك الذين ينتقلون من مقال في مجلة **الاقتصادي** *The Economist* حول التغيرات الاجتماعية في مصر، إلى النقيض الكامل في صورة مصر في عرض لرواية في واحدة من تلك الصحف المسماة – تعسفاً – جريدة الأحد الممتازة. فهل حقاً يعتقد أولئك الذين يتوجهون إليّ بالسؤال عن مدى صدق تصوير داريل، هل يعتقدون أن امرأة قبطية في منتصف العمر تنتمي للطبقة الراقية مثل ليلى في رواية داريل تربي في منزلها الصيفي، في منتصف هذا القرن [العشرين]، ثعبان كوبرا وتسقيه لبناً؟» (Manzalaoui, "Mouths of the Sevenfold Nile," 140).

(٢٣) راجع:

Edmund Keeley, *Cavavy's Alexandria* (1976; Princeton: Princeton UP, 1996) 23.

(٢٤) راجع **كافافي، وداعا الإسكندرية التى تفقدها**، ص ص ١٣٧–١٣٨، وللإنجليزية:

C. P. Cavafy, Collected Poems 96.

يقتبس داريل جزءاً من هذه القصيدة في آخر أجزاء **الرباعية: كليا** (١٩٦٠) ويقدم «ترجمة بتصرف» للقصيدة في ملحق بعنوان «ملاحظات حول النص».

(٢٥) راجع **كافافي، وداعا الإسكندرية التى تفقدها**، ص ص ٢٥–٢٦، وللإنجليزية:

C. P. Cavafy, Collected Poems 15.

(٢٦) يقتبس تسيركاس أبيات سيفيريس: «القدس مدينة في مهب الريح/القدس مدينة اللاجئين» لتتصدر الجزء الأول من الثلاثية. ويذكرنا أن ألكيوس الميتيليني Alcaeus of Mytilene هو الذي ألف مجاز سفينة الدولة، وإن العنوان الأصلي **لجمهورية** أفلاطون هو كتاب **السياسة**. والعنوان الأصلي لرواية كازنتزاكيس **زوربا اليوناني** هو **حياة ألكسيس زوربا وسياسته**، والكتاب ليس عن إنسان يوناني ولكنه عن إنسان من العصر الحديث.

(٢٧) أدين بالمعلومات الواردة عن سيرة تسيركاس لـ:

Chrysa Prokopaki, "On the Trail of Stratis Tsirkas," trans. Vivienne Nilan from *Στο Ιχνι του Στρατη Τσιρκα* (Athens: Kedros, 1985).

(٢٨) كثير من تلك التفاصيل مستقاة من الراحل الكونت برنارد دى زوغب الذي قام مشكوراً بتعليقات الحواشي في نسختي من **مدن في مهب الريح** قبل وفاته بقليل (١٩٩٩).

(٢٩) راجع:

Stratis Tsirkas, *Drifting Cities: A Trilogy*, trans. Kay Cicellis (Ahens: Kedros, 1995) 446.

وسوف نشير إليها فيما يأتى بتسيركاس.

(٣٠) على سبيل المثال أغنية "A Media Luz" لكارلوس سيزار لينزي Carlos Cesar Lenzi:

"Corrientes tres-quatro-ocho/Segundo piso, acensor/Adentro cóctel y amor/Pisito que puso Maple/piano, estera y velador/un telefón que contesta/una vitrola que llora/viejos tangos de mi flor/y un gato de porcellana/pa' que no maulle al amor."

(٣١) تم بناؤها ما بين ١٩٣٠ و١٩٣٢ لتحل محل المستشفى القديم في محرم بك.
(٣٢) راجع: Tsirkas 520.
(٣٣) راجع:
"Music to the Soul," *RA: The Royal Academy Magazine* 58 (Spring 1998): 40.

(٣٤) راجع: Tsirkas 551.
(٣٥) ذلك تحديداً – وليس الاعتبارات والضرورات الفنية – هو ما يجعل التسلسل الزمني للأحداث التاريخية والمتخيلة في **رباعية الإسكندرية** بهذا القدر من الارتباك والإشكالية. ولا نجد إلا في ملاحظة في بداية **ماونت أوليف**، الجزء الثالث من **الرباعية**، إشارة من داريل إلى أنه «في هذا الجزء أعطيت نفسي الحق كروائي للتجاوز لضرورات فنية فيما يتعلق بالتاريخ الحديث للشرق الأوسط وبتركيبة الجهاز الدبلوماسي» (٣٩٥).
المترجمة: الإشارة غير موجودة في الترجمة العربية.
وهو لا يحاول أن يشرح أو يعتذر عن تعامله المستهتر على مدى **الرباعية** مع الفترة التاريخية ١٩٣٤–١٩٤٥، وهي الفترة المفترض أن أحداث الرواية تقع أثناءها بالتقريب، إنما هو يشير كما هو واضح إلى كون ديڤيد ماونت أوليف، الشخصية الرئيسية في الجزء الثالث، يحتل موقع السفير البريطاني والذي كان يشغله من قبل الحرب وعلى مدى سنواتها (١٩٣٦–١٩٤٦) مايلز لامبسون، تسبقه سمعته السيئة وتلازمه. وقد كان يشغل قبل ذلك منصب المندوب السامي (١٩٣٣–١٩٣٦) وقد أصبح في ١٩٤٣ نبيلاً باسم اللورد كيلرن. ولم يكن لامبسون – وكان ضخماً وجذاباً ومتسلطاً – أول سفير بريطاني لمصر فحسب، بل كان الوحيد ضمن الدبلوماسيين الأجانب الذي حمل رتبة سفير. واللورد ميلز هو الذي قام على إعادة احتلال مصر من ١٩٣٩ وصاعداً، وهو الذى أجبر الملك فاروق، البالغ من العمر ٢٢ عاماً آنذاك في ٤ فبراير ١٩٤٢، وتحت تهديد السلاح، على الاختيار ما بين تعيين النحاس باشا رئيساً للوزراء أو التخلي غير المشروط عن العرش.

الرحلة بوصفها جنساً أدبياً

عبد الرحيم مؤذن

ما زال النص الرحلي يعاني، إلى اليوم، من إشكالية الاعتراف الأجناسي(١) في جانبين أساسيين: جانب التجنيس، وجانب الأدبية.

جانب التجنيس

من عوائق التجنيس في الدرس الأدبي والنقدي، تموقع الرحلة بين موقعين متعارضين: موقع التأسيس ما دامت الرحلة أصل كل الاجناس الأدبية وغير الأدبية بخطاباتها المتعددة. ومن ثم كانت الرحلة – واقعية أو متخيلة – وراء كل النصوص المتداولة عبر العصور. الرحلة أصل كل الأجناس. هي الوقود والحجارة. وهي موقع الانتشار النصي من خلال التحولات الأجناسية التي أنتجت نصوصاً عديدة استقلت بمكوناتها الأجناسية، وخصائصها الخطابية – نسبة الى الخطاب – دون أن تغادرها الرحلة التي خضعت للمهيمن في هذه الأجناس. فالرحلة، في الرواية، تدين بالولاء للمهيمن – وهو الروائي قبل الرحلي. وقس على ذلك باقي الأجناس. هكذا ضاع دم الرحلة بين قبائل النصوص وفصائل الخطابات، ونتج عن ذلك:

أ- اعتبار الرحلة مجرد تابع نصي لنص أكبر، فبالرغم من كون الرحلة تلعب دوراً بنائياً في نصوص عديدة، فإن ذلك لا يشفع لها في إبراز هذا الدور التأسيسي في هذا النص أو ذاك.

ب- اعتبار الرحلة مجرد نص يحمل كل أنساق المعرفة وضروب التخييل وطرائق البلاغ والإبلاغ، دون أن يحمل هذا النص هوية أجناسية محددة. فالرحلة تضم الجغرافية والتاريخ والإثنوغرافيا والفتوى والشعر وسيرة الذات وسيرة الأماكن وأساليب السرد والوصف، إلخ. قد تحمل كل ذلك، دون أن تحمل عنواناً دالاً على هوية أجناسية مميزة. وبهذا المعنى، تصبح الرحلة نصاً مقسماً في نصوص كثيرة، حاملاً ملامحه «الأوزيريسية» عبر كل النصوص دون أن يلتئم بناؤه المتكامل.

ت- وفي حالة تسمية النص الرحلي بالاسم الصريح، أي استخدام كلمة (رحلة) فإن ذلك لا يسلم من: كون الاسم لا يتعدى التسمية دون أن يؤثر

على الهوية الأدبية.[٢] ومن ثمة يكون التنصيص على عناوين الرحلات من حيث كونها أسماء لهذه الرحلات دون أن يعني ذلك تصنيفاً أو تمييزاً أجناسياً. إضافة الرحلة إلى الأدب كأن نقول (أدب الرحلة). وهذا يعني التمييز بين رحلات تنتمي إلى الأدب، وأخرى لا تنتمي إليه، علماً بأن النص الرحلي نص قائم بذاته من جهة، وإضافته إلى الأدب يعكس - كما سيتضح لاحقاً - منظوراً قاصراً للأدب والأدبية من جهة ثانية.

الخلط - على حد تعبير تودوروف Todorov[٣] - بين الأجناس وأسماء الأجناس يؤدي إلى التأكيد على الالتباس الحاصل لدى الباحثين أو النقاد، أثناء تعاملهم مع المتن corpus الرحلي. وتبعاً لذلك يقترح تودوروف[٤] نوعاً من التمييز بين مستويات ثلاثة:

مستوى النمط type، مستوى النوع espèce، مستوى الجنس genre. والعلاقة بين هذه المستويات الثلاثة تجعل من النمط بنية مستوعبة - بشكل هرمي - للجنس وهذا الأخير يستوعب، بدوره، النوع على الشكل التالي:

النمط

النوع

الجنس

غير أن هذه التراتبية قد تعتريها لحظات من الاضطراب أو التخلخل المفهومي، إذ إن مصطلح (نوع) قد يرادف الجنس، ترجمة، باستعمال مصطلح genre، كما أن النمط (رحلة حجازية أو حجية/رحلة ديبلوماسية أو سفارية/رحلة فهرستية، إلخ.) قد ترادف الموضوعات أو الأغراض - وهو مصطلح ذو مرجعية شعرية شائعة - بل إن النمط يرادف أحياناً أخرى الشكل forme.[٥] فالرحلة الحجازية، أو الحجية، قد تلتقي مع الرحلة الزيارية - زيارة الأولياء والأضرحة - في الموضوع الديني مثل القيام بالشعائر والتزام القيم، وهذا الالتقاء في الموضوع الديني يتحول في السرد الرحلي إلى موضوعة thème دينية، أي إلى بنية سردية تنتج شكلاً مميزاً في الكتابة. فالسرد الحجي يعزف - مثلاً - على «أليغوريا الحياة والموت» أي على تقمص دور الشهادة والاستشهاد رغبة في الفوز العظيم. وإلحاح الحاج على زيارة القبر النبوي، وما بين منبره (ص) وبيته قطعة من الجنة، محاولة لتحقيق بعض ملامح هذا الفوز العظيم. أما بالنسبة للسرد الزياري، فإن أهم خصائصه استناد شكله الى الخطاب الكراماتي القائم على الانبهار والتمجيد من جهة، والنشر أو الإعلان والتذييع لهذه الكرامات من جهة ثانية.

الجنس والنمط

ولما كان النص الرحلي منتمياً الى «أدب السفر» الذي أفرز تراكماً نصياً هاماً récit de voyage[٦] عبر مراحل تاريخية متعددة، فإن هذا التراكم الكبير

يقتضي إعادة النظر في هذا التعدد المصطلحي بالاكتفاء - حسب اعتقادي - بمصطلحين اثنين:

مصطلح الجنس: وهو قانون التأليف القائم على المجرد أكثر من الملموس المجسد في النص. وعلى هذا الأساس يصبح الجنس مرادفاً للثبات، في حين يجسد النص ممارسة خاصة «فردية» تتوازى مع الجنس وتتقاطع معه في الوقت نفسه. الجنس، تبعاً لذلك، يتحول إلى «مؤسسة» يتفاعل فيها الأدبي بغير الأدبي، والثقافي بالسياسي، والماضي بالحاضر، والأصيل بالدخيل، إلخ. ونتيجة لذلك لا يقتصر الجنس الأدبي على الدلالات السابقة، بل إنه، بحكم طبيعته التوجيهية «القيادية»، يصبح معياراً نقدياً فارزا للنص «المؤيد» والنص «المعارض» أي النص المحقق لشروط الجنس الأدبي، والنص المضاد لهذه الشروط أو الخصائص. وبالإضافة إلى هذا وذاك، فالجنس، نظرياً، يضم المكونات والخصائص المطلوب توفرها في نص ما، في حين قد لا ينجز، هذا الأخير، إلا بعض هذه الخصائص أو المكونات الواردة في تعاليم الجنس. وفي حالة اكتمال هذه المكونات أو الخصائص، في نص ما، فإن ذلك يدل على سيادة مفهوم أجناسي معين في مرحلة تاريخية معينة. أما في حالة تعارضها، من خلال نص ما، مع مكونات وخصائص الجنس، فإن ذلك يعد إيذاناً ببداية تحول جديد على مستوى النص، أولا، والأجناسي، ثانياً، بعد أن يتحقق التراكم المطلوب. وهذا ما يطلق عليه الشكلانيون الروس قانون الخرق الذي بلوره تودوروف تبعاً لجدلية الوظيفة والشكل. فتغير الوظيفة يؤدي، بالضرورة، الى تغير الشكل، وتغير الشكل يؤدي كذلك إلى تغير الوظيفة.(٧)

مصطلح النص

يقوم النص، في علاقته بالجنس الأدبي - على قانون الامتثال والتمثل. فالامتثال، يتجسد في (الرأي العام) - قارئاً وناقداً ومؤسسة ووسائل إعلام وإعلان - الذي يرسم طرائق الكتابة وأساليب الإبداع.(٨) والتمثل يتحقق، من خلال الإنجاز النصي الذي بقدر ما هو تجربة جماعية/مدرسية/تيار أدبي/جماعة إبداعية/مرحلة تاريخية، إلخ.) هو، في الوقت ذاته، تجربة فردية ترتبط بالإنجاز الخاص لكل كاتب أو منتج على حدة. فالنص الرحلي - الحجي أو الحجازي مثلاً - لا يخضع «لفقه المناسك» الوارد عند الرحالين، على اختلاف عصورهم، بل هو تجربة فردية تخص كل حاج على حدة. فالقيام بأركان الحج لا يلغي معاناة الطريق من جهة، ومستويات - من جهة ثانية - استحضار هذه التجربة بصيغ مختلفة. من هنا كان وصف ابن جبير - خاصة أثناء ليالي رمضان - للفضاء الحجي، يختلف عن وصف ابن بطوطة - وهو الحاج ست مرات - للفضاء ذاته. ذلك أن ابن جبير، في هذه التجربة، يرتفع إلى مستويات من الأدبية ناتجة عن لحظات الوجد والشفافية التي أشاعها تفاعل الرحالة مع المكان في أقصى لحظات الشوق والانبهار. أما بالنسبة لابن بطوطة فزيارة المقدس تنضوي تحت لواء أركان الاسلام الخمس. إنه سفر الضرورة، في سياق بواعث السفر، التي ستترسخ لدى ابن بطوطة طوال

ثلاثة عقود، من خلال هاجس المغامرة والمتعة والمعرفة. النص قول الفرد. والجنس قول المجتمع (المؤسسة). الجنس ثابت أو يوحي بالثبات، ولو كانت قوائمه من شمع أو ورق. النص متغير. الجنس رؤية فلسفية، وفكرية، وأدبية. النص إنجاز لهذه الرؤية قبولاً ورفضاً، جزءاً أو كلاً، إضافة أو ترميماً، إلخ.

الجنس يقوم على المسكوكات، والنص يقوم على تصريف هذه المسكوكات بصيغ عديدة. في الرحلة العربية، والمغربية بصفة خاصة، نجد الافتتاحية الدائمة، والتي يحرص عليها الرحالة أشد الحرص، أما بالنسبة للنص، فإن هذه المسكوكات الدينية، قرآناً وحديثاً نبوياً وكلاماً مأثوراً وأشعاراً ووصايا، تاخذ ملامح خاصة في الكتابة الرحلية عند كل رحلة. المسكوكات في الافتتاحية الرحلية دلالة على هوية أجناسية كما هو الشأن في الافتتاحية المقامية الدالة على الجنس المقامي، أو في المقدمة الطللية المعبرة عن نمط شعري معين قبل أن يخرقه أبو نواس بتجربة إبداعية جديدة جمعت بين الكتابة والتنظير في آن واحد.

النص، بالإضافة إلى هذا وذاك، مشكّل للأشكال. وهذا يدفعني إلى التأكيد، مرة أخرى، على الأقنوم الثاني من الكتابة الرحيلية، أقنوم النمط المقابل للجنس. فإذا كانت الرحلة جنساً أدبياً من حيث كونها بنية تعبيرية تضم الثابث والمتغير، فإنها نص أدبي، من حيث كونه تجربة خاصة تجسدت في أنماط الكتابة، وهي أنماط تغتني باغتناء هذه التجارب داخل النمط الواحد.(٩) وعبر هذه الأنماط - من جهة أخرى - المتواترة من قبل كتاب الرحلة على اختلاف عصورهم وتجاربهم.

النمط لحمة النص وسداه وعند تكرار التجارب النصية، من خلال صيغ الكتابة عبر تعاليم المدرسة أو التيار، سواء بشكل مباشر أو غير مباشر، يأخذ الجنس الأدبي، أهم ملامحه دون أن يستقل بحدوده المجردة. فالسفر بنية ثابتة في المتن الرحلي، غير أنه في المقامة بنية عارضة، ما دام القصد هو إنتاج المتعة الحكائية بأسلوب جديد. أما السفر في الرحلة فهو بنية أساسية لاكتشاف العالم وإعادة صياغته من خلال «طوبوغرافية» جديدة انتقل فيها مكاناً الرحالة إلى مكان المرتحل إليه تفسيراً أو تأويلاً ومقارنة. الرحلة في المقامة تعلّة لكشف الأقنعة (قناع الحارث بن همام/أبو زيد السروجي)، أما الرحلة، في المتن الرحلي فهي مطلوبة لذاتها بالرغم من الأغراض الطافية على السطح. فالرحلة الحجية، أو الحجازية، تتجاوز غرضها الحجي - الحج عدة مرات على سبيل المثال - نحو تمتين أواصر القربى بين أفراد المرجعية الواحدة في مشارق الأرض ومغاربها. فابن بطوطة في القرن الرابع عشر ميلادياً، انطلق من مركزية الإسلام، والرحلة وسيلة لتصريف هذه المركزية من خلال التبئيرfocalization المكاني، الذي تجسد في اشتغاله بالقضاء بدلهي أو بالسفارة في مناطق آسيوية عديدة. أما بالنسبة للرحالة المغربي في القرن التاسع عشر، فإن منطلقاته ابتعدت، بشكل متصاعد، عن هذه المركزية الإسلامية لصالح مركزية أوروبا أو الآخر الذي ملك البر والبحر، وأصبح همه الأساسي - أثناء رغبته في القيام بهذا الركن الديني - التساؤل عن جواز الحج في مراكب «الكفار» أي مراكب الأجنبي.(١٠)

النص، إذن، مستوى، عبر شكل محدد، من مستويات تصريف ثوابت الجنس الأدبي (المنظور الديني للسفر/مركزية الإسلام/تقاليد الكتابة الرحلية عبر التراكم

النصي، إلخ.) من خلال أنماط نصية معينة. الرحلة إذاً، مسار فردي عبر الأمكنة المشتركة التي مر ويمر بها الجميع في مختلف اللحظات أو الأزمنة.

الرحلة بين المرسل والمتلقي

المرسل والرحلة

بالرغم من خضوعها لتراكم نصي متجذر في تاريخ الكتابة الرحلية، فإن طبيعة المتن الرحلي تنطلق من خصوصية التجربة لدى كل رحالة على حدة. القواسم المشتركة المانحة لشرعية التجنيس تؤطر هذه التجربة، غير أن هذا المشترك لا يمنع من كون الكتابة الرحلية خاضعة لصاحبها أي للرحالة. من هنا، خضع النص الرحلي لنوع من الممارسة «الديمقراطية» على مستوى الكتابة. فالكتابة الرحلية تختلف عن الكتابة في الأجناس الأدبية التي تقتضي معرفة مسبقة بقوانين الجنس مثل الرواية والشعر والمسرح، إلخ. الرحلة ترفض الامتثال لقوانين محددة في الكتابة بحكم ارتباطها بالتجربة الذاتية على مستوى الصياغة إلى الحد الذي أصبحت فيها كل رحلة نسيجة وحدها.

لا وجود لكاتب محترف في المتن الرحلي، بل إن هذا الأخير يخضع لديمقراطية التأليف، أو الكتابة، شريطة الخضوع لهيمنة بنية السفر، التي تظل فارقاً نوعياً بين الرحلة وغيرها من الأجناس الأدبية وغير الأدبية من جهة، وفارقاً – من جهة ثانية – نقدياً من حيث التوصيف والتصنيف.

والرحلة، بالإضافة إلى ذلك، أو نتيجة لذلك، محكومة بلحظات الخرق المستمر دون أن يدير الرحالة ظهره للتجارب السابقة. فرحلة ابن بطوطة خرقت ميثاق الرحلة الحجية أو الحجازية، باستدعائها لأنماط الارتحال الأخرى من رحلات سفارية وكراماتية وعلمية وعجائبية، إلخ. هكذا تجاوز ابن بطوطة الكتابة الرحلية النمطية التي تميزت بها الرحلات الحجازية (الرحالة الداعية/الإلحاح على فقه المناسك/الاحتفال بالمعجم الحجي المستوحى من الموروث الديني/الاحتفال بالشاهد لغة وتجربة بشرية ماضية أو متزامنة مع الرحالة، إلخ.) عن طريق توظيف السرديات المشار إليها سابقا، مركزاً على (الحكاية الإطار)، وهي رحلة الحاج نحو المقدس/الزاخرة بحكيات أخرى متحت من «أدب المغامرة» القليل أو الكثير.(١١)

الرحلة والمتلقي

وبسبب هذا الخرق المتواصل للجنس الرحلي، تتخلخل العلاقة، أيضاً، بين المرسل والمتلقي. ومن ثم يصبح ميثاق القراءة معرضاً للحظات التالية:

أ- لحظة التحرر من «القراءة الصارمة» المشروطة – كما سبقت الإشارة – بمعرفة قوانين الجنس وضوابط الأشكال. فإذا كانت الرحلة قد اقتضت «ديمقراطية» التأليف، فإنها أنتجت، نتيجة لذلك، «ديمقراطية القراءة».

ب- والرحلة، تبعاً لذلك، تخلخل «أفق انتظار» القارئ. فالنص الرحلي لا يبقى حبيس نمطية التأليف، بل إن طبيعته المرنة أفرزت الدليل guide والاستطلاع reportage والحركة harka[١٢] - بتسكين الراء - فضلاً عن غنى النص الرحلي المعرفي والجمالي، من خلال أنماط مفتوحة على القراءة المتحررة من كل الإكراهات والقوانين.

ت- وهذه الخلخلة لـ«أفق انتظار» القارئ تمتد أيضاً إلى «القارئ الناقد» الذي تسمح له الرحلة بتجديد أساليب التعامل مع النص، منهجياً، كما أنها تسمح بإثراء النص السردي عامة. الرحلة، إذن، تجديد للمنهج النقدي والنص السردي في آن واحد: تجديد للمنهج النقدي على مستوى الأسئلة الأجناسية بحكم ارتباط النص الرحلي بسجلات السفر ومحكيات الارتحال. وهي تجديد لنص سردي من حيث غنى المتن الرحلي على مستوى الحكي والطرائق السردية المتعددة.

جانب الأدبية

من أهم إشكالات النص الرحلي، إشكال الأدبية. فالكثير من المواقف والآراء جعلت النص الرحلي نصاً بعيداً عن المدونة الأدبية.[١٣] وهذا يقتضي طرح التساؤلات التالية: ما لمقصود بالأدبية؟ هل هي الأدبية السائدة من خلال المفهوم التقليدي الشائع حول الشعر والنثر؟ هل الأدبية تنسحب على الأجناس الأدبية السائدة والمتداولة؟ ألا تغتني الأدبية السائدة باتساع الفضاء النصي الذي يرفض الثبات والجمود؟ هل ترتبط الأدبية بالمرسل أم بالمتلقي؟ هذه الأسئلة، وغيرها، تصب في قضية التجنيس، علماً أن الخلط الشائع يتجلى في التداخل الحاصل بين أدب الرحلة وأدبية الرحلة. في المستوى الأول تظل الرحلة مدينة للأدب قبل أن تدين بالولاء للنص الرحلي ذاته، وإلا أصبح من حقنا، كما سبقت الإشارة، أن نقايس أدب الرحلة بـ«أدب الرواية» و«أدب الشعر» و«أدب المسرح»! علماً أن هذه الأجناس تستقل بوجودها الأجناسي دون الحاجة إلى إلحاقها بالأدب، وهو مصطلح تاريخي يرفض الثبات ويغتني بالأجناس الجديدة، والأنماط التعبيرية المنجزة من قبل الكتاب أو المبدعين، فضلاً عن دورالمؤسسة النقدية ودور النشر وطبيعة المرحلة التاريخية، كما سبقت الإشارة. هذا أولاً. وثانياً، عند إلحاق الرحلة بالأدب، تصبح الرحلة مجرد نص بالمعنى المجرد، أي النص الذي ينضوي تحت إطار الأدب،عامة، من خلال منظور معياري اهتم بالجانب اللفظي «الأسلوبي» من رشاقة لغوية، وبلاغة تعبيرية، وخصائص تركيبية وصرفية محددة، تساير المتعارف عليه، دون إهمال الغرض الأخلاقي والفوائد المعرفية كما هو متداول في الخطاب النقدي التقليدي. إنه نص جامع مانع للمعرفة والمتعة اللفظية، للتدبر في حكمة الخالق، ولإرشاد المخلوق من خلال الإخبار بما جرى طوال الارتحال. وثالثاً، افتقد النص الرحلي - نتيجة للرؤية السابقة - الكتابة الموازية، أو المحايثة لهذه التجربة سواء على مستوى كتاب الرحلة، أو - من ناحية ثانية - على مستوى الدرس النقدي. وظلت كتابات الرحالة

متمحورة حول الجانب الأخلاقي والعلمي (المعرفي) - نظرياً وعلمياً - المستمد من الرحلة، وهذا ما كشفت عنه نصوص التدبيج والتقريظ المرفق بالرحلة.
أما بالنسبة للدرس النقدي، فمازال النص الرحلي يشكو إلى اليوم، من جانبين:

أ- جانب عام يرتبط فيه النقد بالبحث في الميدان الإنساني قبل البحث الأدبي. ومن ثم خضعت مقاربات هذا المنظور لطبيعة الاشتغال. فالمؤرخ يستأنس بالرحلة - بنسب متفاوتة - في امتدادها التاريخي والجغرافي يوظف وصفها للمسالك والممالك وتقلبات الفصول والمواسم في الكتابة الجغرافية، وقس على ذلك الإثنوغرافي والإثنولوجي والباحث في الأديان المقارنة وعلماء البلاغة وأصحاب الغريب، إلخ.
ب- أما الجانب الثاني، فهو الذي ما زال في مراحله الأولى، ولكنه يسير بخطى حثيثة. إنه النقد الرحلي الذي يستوحى أدواته من السرديات narratologie - إبداعاً وتنظيراً - مركزاً على انتماء الرحلة إلى «الخطاب الأدبي» بحكم موازاته للسرد الحكائي، وتقاطعه - في الوقت ذاته - مع هذا الخطاب من خلال خصائصه المميزة التي سيأتي عنها الحديث لاحقاً.(١٤)

الرحلة خطاباً أدبياً

نقصد بالخطاب إرسالية مرسل ما (رحالة) نحو متلق يوجد في وضع معين. وطبيعة هذا الخطاب - كما هو الشأن في الخطابات عامة - في هذا السياق - القائمة على اللغة تقتضي وجود جدلية دائمة بين اللغة المعيارية، وهي ملك مشاع بين العارفين بها تركيبا ودلالة، واللغة الخاصة (الكلام) المرتبطة بالاستعمال الذاتي للرحالة. أما بالنسبة للجانب الأدبي لهذا الخطاب، فإننا منذ البداية لا نجعل من الأدب مفهوماً مناقضاً «للعلم من جهة»، كما أننا - من ناحية ثانية - لا نقصر الأدبي على جانب - كما سبقت الإشارة - بلاغي أو أسلوبي معين. فإذا كان الخطاب في الرحلة مسرحاً لتفاعل المعياري بالخاص فإن الأدبية من حيث كونها مجالاً لتلاقح المتداول، أدبياً، صياغة ذاتية للرصيد الأدبي لدى الرحالة. ملايين الرحالة ارتحلوا - وسيرتحلون إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها - إلى الحجاز أو الأماكن المقدسة، دون أن تكون رحلاتهم استنساخاً لبعضها البعض. الرحلة، إذاً، تذويت للخطاب أو الكتابة. هكذا تصبح «الأدبية ممارسة أساساً يخلقها تعامل الناس مع النصوص، وتؤثر فيها كل العوامل الحضارية».(١٥)
ما ملامح هذه الأدبية ؟

١- إنها - كما هو الشأن في الأدب عموماً - تجربة ذاتية. وفي حالة انعدام الجانب الذاتي - يصبح النص مرتبطاً بنصوص السفر من مسالك وممالك وخطط ومعاجم البلدان وعلم الأطوال والعروض،(١٦) إلخ. إنها نصوص «علمية» أو معرفية تتوارى فيها الذات أمام طغيان الهاجس المعرفي المتمحور حول التمدن ومظاهره. ومن ثم لا مجال لتفاعل الرحالة مع تحولات المكان والزمان من

جهـة، ومع – من جهـة ثانيـة – تحولات مستويات التفسير والتأويل لخلق «طوبوغرافيـة» جديدة يتفاعـل، عبرها، المشترك بالخاص.
٢- هيمنـة بنيـة السفر التي قد نجدها في نصوص كثيرة، أدبية أو غير أدبية، غير أنها تتميز في هذه النصوص، بالآتي:أ- بكونها بنية عارضـة دون أن تكون بنية رئيسيـة. فالسفر-كما سبقت الإشارة – قد يتوفـر في الروايـة والمسرحيـة، أو، من ناحيـة أخرى، قد نجده في النص التاريخـي أو الشريط السينمائـي. غير أن المحرك الفعلي للنص نلمسـه في «التاريخي» في الكتابـة التاريخيـة، وفي «الروائي» في الإبـداع الروائي، وفي «المسرحي» في النص المسرحي. أما بالنسبـة للرحلة، فالمهيمن هو «الرحلي»، والبنى الأخرى مجرد بنى تابعـة أو خاضعـة للبنية المهيمنـة.[١٧] ب- أو قد يكون السفر مجرد أداة معطلـة لا تنتج خصائـص نوعيـة منتسبـة إلى «أدب السفر». فإذا كانت بنيـة السفر تابعـة في المستوى السابق «حرف أ» لبنية أكبر، فإن الوضع الحالي يجعـل منها بنية مشلولـة تجاور بـاقـي الـبـنـى دون أن تـنـتـج خصـائـص نـوعـيـة، كـمـا هـو الشـأن في الـنص الرحلي،الذي تسمح له هذه الهيمنة لبنية السفر بتحقيق أدبيته، هذه الأخيرة تجعل من النص «لحمة واحدة . . . وأداة لرؤية الكون».[١٨]

أما بالنسبـة لبنية السفر في النـص الرحلـي، فإنها بنية مركزيّـة، تتحكم في مسار النص الرحلي، من البدايـة إلى النهايـة. إنها البنيـة الفاعلـة في جسد النـص سرداً ووصفاً ومعجماً وأبعاداً فكرية وجماليـة ومن ثم يصبح هذا المكون المركزي متسماً، بالقياس إلى وضعه الهامشي داخل النصوص المشار إليها سابقاً، بالسمات التاليـة:

١- السفر في الرحلة قصدي. وسواء كان مادياً أو مجازيـاً، فالقصدية تجعل منه فارقاً نوعياً بين السفـر القصدي الذي تقوم عليه الرحلـة، وبين السفر غير القصدي الذي يتوفر في نصوص عديدة دون أن تصنف هذه النصوص في نطاق المتن الرحلي. فالهجرة القهريـة أو، الإراديـة، تنتج أدب المنافـي، والاقتـلاع والطرد والتهجيـر قد ينتج صيغاً عديدة من نصوص الرفض والاحتجاج والرثاء،رثاء الديار، أي أن السفر ليس إراديا، بل سفراً إرغامياً دون أن يكون صادراً عن قرار ما.[١٩]
٢- وهذا السفر القصدي يقتضي الذهـاب والإيـاب، فالذهـاب دون إياب يصبح هروباً أو هجرة أو نفيـاً أو ترحيلاً. أما الرحلـة فهـي ذهاب وإياب، جسـد وكتابة. وفي حالة بقاء الجسد ثابتاً، في مكانه، فإن رحلة الذهاب والإياب تستمر على مستوى الكتابة،[٢٠] كما هو الشـأن عند الصوفـي الذي لا يمل من الذهـاب والإيـاب بين السماء والأرض. فرحلة الشتاء ليست هي رحلة الصيف. وفي الذهاب والإيـاب تبرز خصائـص الكتـابـة أيضـاً. ذلك أن خط الذهـاب، كتابة، يختلـف عن خط الإياب. ففي الذهاب يوجد الرحالة في وضع الراغب في فهـم واستيعاب ما حدث أثناء الارتحال. وفي الإيـاب يصبـح الرحالة ذاته – تجربـة وفهماً

وتأويلاً – في وضع آخر يتأرجح بين المستوعِب سابقاً والمستوعَب،[٢١] بعد الارتحال، مستفيداً من هذه التجربة.

٣- السفر في الرحلة هو سفر «أنا الكاتب» بموازاة اسم العلم. والرحلة لا تحمل هويتها الأجناسية إلا من خلال الكتابة. ولهذا جعل القدامى من المسافر المتجه إلى الحج، مجرد حاج، إذا لم يسجل مراحل هذه التجربة. أما إذا كتب الرحالة عن هذه التجربة ولحظاتها المتعددة فإن الكاتب يحمل صفة رحالة عن جدارة واستحقاق. طريق الكتابة، إذن، هو الذي ينير مجاهل الطريق بمختلف مستوياته وأبعاده.[٢٢]

٤- والسفر يسمح بإبراز الخصائص الفكرية والجمالية للنص الرحلي. وسنفصل الكلام عن دور هذا المكون المركزي في بناء النص الرحلي من حيث خصائصه النوعية المميزة، خاصة أن الرحلة تنتمي إلى سجلات الكلام الحكائي سرداً ووصفاً وحواراً ومحكيات متعددة.

٥- السفر أخيراً، وليس آخراً، رحلة في الماضي والحاضر، الواقع المادي والتاريخ الرمزي لمكان ما من خلال العادات والأنظمة المعرفية واللغوية والحكائية. هي رحلة في النصوص السابقة من تراث السفر. هي رحلة الرحالة عبر الذات والموضوع، الخاص والعام. مكان السارد ومكان المسرود له في آرتو Artaud في رحلته نحو المكسيك ينطلق من رفضه لـ«أوروبا الحداثة» باحثاً عن المكسيك الأخرى ضداً على المكسيك المعاصرة.[٢٣]

الرحلة والسرد

النص الرحلي حكاية سفر واقعي أو متخيل. ويبدأ السرد الرحلي من مستوياته الدنيا المجسدة في حرفي الجر، ذهاباً وإياباً (من-إلى)، عبر أمكنة محددة لينتقل إلى مستويات أعلى يتحول فيها الحرفان إلى دلالات عميقة. هكذا يتداخل الداخل بالخارج والخارج بالداخل أو قد يبتدئ السرد الرحلي من الداخل نحو الخارج،أو من الخارج نحو الداخل.[٢٤] وهذا الانتقال السردي، في صورته الحركية العادية، يخضع – كما هو متعارف عليه – لتقاليد الخطاب الثلاثية لتصبح، قياسا على ذلك، رسالة ثلاثية مستمدة من طبيعة النص على الشكل التالي:

رحالة -------------> رحلة -------------> مرتحل إليه.[٢٥]

الرحالة

صفة للمسافر. وهي صيغة مبالغة كناية عن كثرة الأسفار من جهة، وعن الحرفية (علامة/فهامة) الناتجة – من جهة ثانية – عن المعرفة بالطريق وملابساته. وللرحالة – في الرحلة – أوضاع ثلاثية تشترك في استعمال ضمير المتكلم[٢٦] بصيغ مختلفة مما يقربه من الكتابة «الأوتوبيوغرافية» على الشكل التالي:

الرحالة–المؤلف: هو وضع المؤلف الحامل لاسم العلم الصريح. فهو من لحم ودم. ينتمي إلى مدونة التراجم وكتب الأنساب والطبقات وأرشيف الدوائر الحضرية (المدنية) وهو يعلن عن اسمه الصريح في بداية الرحلة، أو في نهايتها، علماً أن الرحالة لا يغادر الرحلة من بداية النص إلى نهايته. وهو، من خلال هذه الوضعية، ينطلق من ملفوظين: أ– ملفوظه المرتبط بالخطاب الرسمي المستند إلى الثقافة السائدة. ومن ثم تتصادى – عبر هذا الخطاب – البنيات المسكوكة المتداولة في مجتمع ما، مع الملفوظ الخاص للكاتب أو المؤلف. ب– ملفوظه الخاص المرتبط بلغته الخاصة التي تعيد صياغة الأمكنة والفضاءات والأحاسيس الصادرة عن الرحالة. فالرحلة من حيث، كونها نصاً سردياً، تقوم على الكلام من خلال «اللغة المعيارية» التي لا تغيب عن النص الرحلي خاصة في سياقات محددة. وضمير المتكلم في هذا الوضع صريح دال على الملكية النصية (الرمزية) من جهة، والتحكم في إرسالية النص من جهة ثانية، وأبعاده الفكرية والجمالية والإديولوجية من جهة ثالثة.

الرحالة–السارد: هو «الأنا النصي» المصنوع من ورق[٢٧] وليس من لحم ودم، كما هو الشأن، في «أنا المؤلف» ويشترك الرحالة–السارد مع الرحالة–المؤلف في ضمير المتكلم. غير أن السارد في الوضعية الأولى، وضعية السارد الرحالة، يتأرجح بين المتكلم المفرد وضمير المتكلم الجمع في حين يظل ضمير الوضعية الثانية ضميراً مفرداً. وفي حالة استعمال الضمير الجمعي (نا الدالة على الجماعة) فإن ذلك بهدف التمجيد والاعتزاز بالذات الكاتبة ذات المؤلف، ذات الثقافة العالمة، أو (الأنا المعرفي) المميز. في وضعية الرحالة–السارد، قد نجد هذا الانتقال من ضمير المتكلم المفرد إلى ضمير المتكلم الجمع. غير أن دلالة هذا الانتقال تتسم بالآتي: في حالتي ضمير المتكلم، مفرداً وجمعاً، يكون هذا الضمير دالاً على الشهادة. فضمير المتكلم المفرد يحمل وراءه رصيده «الأوتوبيوغرافي» القائم على التجربة الشخصية، وتفاعلاتها مع المرئيات المختلفة. ومن ثم، فهو يختلف عن (أنا المؤلف) المحتفل بالمعرفة المتناثرة في بطون الكتب، مركزاً – الأنا النصي – على المعرفة «العيانية» الملموسة التي لا يرتقي إليها الشك بالنسبة لمتلق يجهل القليل أو الكثير عن عالم الرحلة.[٢٨] أما بالنسبة لضمير المتكلم الجمع، فإنه يسهم في تأكيد هذه المصداقية ما دام المرافقون – وهم من مكونات هذا الضمير– لا يعارضون الرحالة–السارد أينما حل أو ارتحل. ضمير المتكلم الجمعي احتكار لعملية السرد من قبل ضمير المتكلم المفرد. إنها لعبة الظهور والاختفاء. فالرحالة–السارد يمارس دور السارد العليم، وهو، في الوقت ذاته، يفسح المجال لسراد صامتين يؤمّنون على سرد الرحالة–السارد، ويمدون – من جهة أخرى – له يداً العون أثناء تقديمه لهذا العالم الذي قد يثير الشك أو الالتباس لدى المتلقي. الرحالة–السارد رحالة يكتب، والرحالة–المؤلف كاتب يرحل.[٢٩] الأول يمارس للسرد من خلال الكشف والاكتشاف، والدهشة والادهاش. أما بالنسبة للثاني فإنه يمارس السرد من خلال الثوابت المجتمعية، والمواضعات الفكرية، وتقاليد المدونة الأدبية السائدة. إنه السارد –الجوال الذي يختلف عن السارد التقليدي المتموقع وراء مكتبه، أو في زاوية ثابتة.

الرحـالـة-الشخصيـة: الرحـالة، في هذا السياق، منتـج للأفعـال، كما كان سابـقاً «منتجاً للأقوال». وعبـر مسـار الرحلـة يمارس الرحـالـة دوره الفاعـل في سيرورة، وصيرورة، الأحداث المتوقعة وغير المتوقعة سلبـاً وإيجاباً. وارتباط الرحلـة بـ«أدب المغامرات» يسمـح بخلق تراكم متصاعد للأحداث على طول امتداد الرحلـة. ومن الضروري التذكير بنـوعيـة الأحداث الـواردة في الـرحلـة مـن خـلال خـطـي الـذهـاب والإياب. فالطريق البحري، ذهـاباً يختلف إياباً، عن الطريـق البري، وخط الذهـاب يقتضي الإغراق في الـتـفـاصـيـل والجزيئـات، في حين قـد يـكـون خـط الإياب ذاتـه، مـبـنـيـاً عـلـى الإجمال واختصـار المسافات بالكلام الدال. وتمتاز الشخصيـة، في الرحلـة، بانتمائـها إلى الملفوظ، قبل انتمائها إلى ملامح جسدية أو سيكولوجيـة محددة. إنها علامة فكريـة هاجسها الأساس يكمن في نقلها للمعرفـة تفسيـراً أو تأويلاً دون إبراز المعاناة الماديـة أو المعنويـة التي تتضـاءل أمام رغبـة الرحالـة في تقديم المعرفة المرئية والمجهولة لـدى المتلقي. وشخصيـة الرحالـة، في الرحلة، شخصيـة مركزيـة، وبموازاتهـا الشخصيـات الأخرى - المؤيـدة أو المعارضـة[٣٠] - التي توجـد في وضعيـة ثانويـة، مع افتقادهـا - كما هو الشأن بالنسبـة للشخصيـة المركزيـة - للملامح الخاصـة المميزة لها بحكم تبعيتها للشخصـية المركزيـة. ومن الطبيعي أن تظهـر الشخصيـة الثانويـة في لحظات محددة من الرحلـة، أو في مقطـع من مقاطعـها، بالقياس إلى مرابطة الشخصية المركزية في الرحلة من البداية إلى النهاية ذهاباً وإياباً. الشخصيـة الثانويـة فاقـدة للصوت، بعد أن فقدت الملامح سابقـاً، الذي امتصه ضمير المتكـلم الجمعـي للرحالـة. هكذا خضعت الشخصيـة الثانويـة المنتميـة إلى الحقـل المرجعـي للرحالـة الذي لم يكتف بامتصـاص الصـوت، بل امتـص أيضاً الوجود الحكائي لهذه الشخصيـة. فالحكايـة - حكايـة السفر- ملك للرحالـة، وما على الشخصيـات الأخرى إلا التصديـق والدعم المستمـر لهذه الحكايـة.

السـرد

الرحلـة سرد مثل باقي أنـواع السرد الأدبـي أو غير الأدبي وطبيعـة هذا السـرد مستمـدة من الصـوغ الحكائـي لتجربـة ذاتيـة تتنوع بيـن رحـالـة وآخر، مما انتج أنماطاً رحليـة عديدة أخصبت المتن الرحلي في مستويات مختلفـة. ولعل أهـم ملمـح في السـرد الرحلـي، ملمح الحكي بالمكـان، قبـل الحكـي عن المكـان. وهذا يقتضي إنتـاج «طوبونيـميـا»[٣١] جديـدة كانـت وراء سـرد موقعـي أو «فضـائـي» spatiale يعيد فيه الرحـالـة صياغـة المرئيـات والمشـاهـدات بمعجـم جـديـد، ونـفـس جـديـد، ومـوقـف جـديـد. وهـذه الصيـاغـة الجديدة تعـود إلـى طبيعـة علاقـة الرحـالـة بالمكـان الذي يصبـح حافـزاً على إثـارة سؤال الدهشـة والإدهـاش. من أهم ملامـح هذه الصيـاغـة نذكـر الجوانـب التاليـة:

أ- الجانـب الأركيـولـوجـي: وفيـه يمارس الـرحـالـة حـركـة مـد وجـزر، سـرديـاً ووصفيـاً، أثنـاء حديـثه عن المكـان. فالسارد يقدم المكـان المرئـي من خلال المشـاهـدة العيـانية المباشرة، سارداً وواصفـاً، لأوضـاعه ومؤثثاته، ولكنـه، في الوقت

ذاتـه، يلجأ إلى الماضـي من خلال سرد تاريخـه وأدواره المختلفة في أزمنة متعددة. إنهـا - إن صح التعبيـر - أركيـولوجيـة - مزدوجـة تقـوم على الحفر في الحاضـر، والماضـي أيضـاً، علـماً أن هذه العـودة إلى الماضـي لا تمنع من صياغة المكـان عبـر أسئلة الحاضـر.

ب- جانـب توثيقـي يجعـل من الرحلـة نصـاً مرجعيـاً،[٣٢] بامتياز، دون أن ينزع ذلك عن الرحلـة جانبها الأدبي - كما سبقت الإشـارة - في مستويـات التفسيـر والتأويل للمرئيـات المختلفـة. وهذا الجانـب التوثيـقي يسير في اتجاهات ثلاثـة: اتجاه تسـجيـلي يـتابع فيه الرحـالـة (اليومي) في المسلكيـات المتعددة والمظاهر الحياتيـة المختلفـة، اتجـاه وثائـقي يقـوم على تدعيم ما ينقلـه الرحـالـة من مرئيات أو مشاهدات، بوثائق شفهيـة أو مكتوبـة شملت التوثيـق المباشـر، أو، من ناحـية أخـرى، قـد يـوظـف نصـوصـاً عـديـدة، مـن رحـلات سابقـة وسجـلات مختلفـة، لتقديـم المرئيـات والمشـاهدات، اتجاه واقعي يجعـل من الرحلـة نصاً أو تجربـة لرصـد واقع ما. واستطاعـت الرحلـة أن تسهـم، مع بدايـة النهضـة العربيـة الحديثـة، في طرح أسئلـة الواقـع في علاقتـه بالذات، أو من خلال علاقته بالآخـر (الغرب). يمتـد الاتجـاه التوثيقـي إلى البـعد البيداغوجـي (التربوي) للرحلـة، خاصـة أن هذه الأخيـرة تجسد مجالاً معرفيـاً واسـعاً لتقديـم ما يجهلـه المتلقـي من طـرق التعـامل مـع العوالم المختلفة أو غيرهـا، بأساليـب عمليـة، يحـرص فيهـا الرحـالة على الوضـوح والاستيعاب وإعمال الفكـر.

ت- يقـوم سـرد الرحلـة علـى تعـدد الأنظـمة المختلفـة لتقديم العالم المحمـول إلى القارئ والمتلقـي. ومن أهم هذه الأنظمة نذكـر: نظـام المعجـم: وأقصـد به استنـاد الرحلـة إلى مداخـل معجميـة يقدم فيها المفهـوم من خلال دلالتـه اللغويـة ترجـمـة وتـفسيـراً وتوظيـفاً. نظـام المرسـوم[٣٣]: والـرحـلـة تحفـل الـكـثـيـر من نماذجـها برسـومـات عديـدة تفسـر المكتـوب، وتجسـده أمام قارئ شاك أو متردد من جهـة، أو جاهـل من جهـة ثانـية، أو محافظ من جهـة ثالثـة. نظـام الاستطـراد: الذي يعد عصـب الرحلـة وقوامهـا. ويعود ذلك إلى عالـم الرحلـة القائم على تعدد الفضاءات وتنوع الأحداث، وتغير المواقف والأبعادمما يقتضي ربط اللاحق بالسابق، فضلاً عن ضرورة التفسير والتعليق لما يقدمه الرحالة من مرئيات مختلفة.

السـرد وثنـائيـة البلاغ والإيلاغ: تقـوم الرحـلة علـى ثنـائيـة مركزيـة تتفاعـل فيـها عناصـر متعددة من البناء الرحلـي. وجوهر هذه الثنـائيـة يقـوم على طبيعـة الرحلـة المستنـدة إلى ثنائيـة الصورة: صورة الرحـالة وصـورة المرتـحل إليه. وعبر ثنائيـة الصور تنبجس ثنائيـات أخرى منها:

- ثـنـائيــة الحكـايـة المضمَنـة enchasé[٣٤] والحكـايـة المضمِنـة enchassant: ويتجلـى ذلك في أن الرحلـة تخضـع، عادة، «للحكايـة-الإطار» المكونـة من مسـار الرحلـة - براً وبحراً - عبـر الامتـداد المكانـي والزمانـي المجسـد، كما سبقـت

الإشارة في (ذهاباً وإياباً) حرفي الجر. «الحكاية-الإطار» بنية تجريدية تؤطر الرحلة، من خلال سفر الحكاية عبر مسار الرحلة وامتداداتها في مرحلة محددة. أما الحكاية المضمنة،[٣٥] بفتح الميم، فهي المرويات والمحكيات المتعددة الواردة من قبل الرحالة أو من قبل المرتحل إليهم. وهذا ما يسمح بإغناء الرحلة وإخصاب عالمها الحكائي بأساليب عديدة.

- ثنائية السرد والوصف[٣٦]: تسمح الرحلة، في الكثير من مقاطعها، بإنتاج ما يمكن تسميته بالصورة السردية. فالوصف في الرحلة ليس مفارقاً للسرد، بل خادماً له بالرغم من الانطباع العام الذي يوحي به النص الرحلي كنص وصفي. أو بعبارة أخرى: «يصنع الوصف بواسطة السرد».[٣٧] السارد في الرحلة، إذن، يصف ليسرد، ويسرد ليصف. ومع ذلك، كما هو شأن كل النصوص، لا يخلو النص الرحلي من مقاطع وصفية مستقلة تقوم على تقديم الجزئيات والتفاصيل للمرئيات أو المشاهدات المختلفة. وفي معظم الأحوال، تكون هذه الموصوفات نابعة من عمق السرد. فالرحالة يحكي عن هذه الموصوفات في خضم الوصف، إلى الحد الذي يصبح فيه هذا الأخير مستوى من مستويات السرد. هكذا تحولت الصورة السردية إلى صياغة حكائية للمرئي عبر معجم احتفل بتقريب عناصر الصورة بواسطة لغة تكامل فيها الموصوف بالمسرود بهدف تقديم حكاية المكان.

- ثنائية المسرود له: من أهم مميزات الرحلة، وجود مسرود له مزدوج الهوية أو الحضور عبر أوضاع مختلفة: وضعية الرحالة المسرود له أثناء ممارسة الارتحال. وهو سارد يبحث عن مسرود له أثناء الكتابة أو السرد. فالمسرود له، في جوهره، مستوى من مستويات السارد يحاور ذاته قبل محاورة الآخر. وضعية المسرود له المصنوع من لحم ودم (الرحالة)، ووضعية المسرود له المصنوع من ورق،من خلال «أفق انتظار» لقارئ محتمل أو واقعي. وضعية المسرود له «المؤيد للسارد» والمسرود له المعارض للسارد. فالأول قد ينسحب على المسرود له المشارك للسارد في مرجعيته الثقافية والدينية (الرحلة الحجازية أو الحجية مثلاً) والثاني يتجسد في المعارض لهذه المرجعية سواء كان أجنبياً (الغرب) أو محلياً، (المحافظ الذي يرى في الآخر مجرد كافر أو فاسد) كما هو الشأن في رحلات مغربية أثناء القرن التاسع عشر.

- ثنائية المكان والفضاء: الرحلة حكاية الأمكنة. وهذه الأخيرة تنتسب إلى جغرافية محددة تقوم على الاسم والموقع وما يحملانه من حمولات مختلفة. غير أن هذا التموقع المكاني يسمح بتموقع جديد، انتقل فيه المكان، بفضل الصياغة الرحلية، إلى موقع الفضاء الذي يعد بعداً من أبعاد المكان. أي يصبح على حد تعبير باشلار «مستودعاً للقيم».[٣٨] ويتجسد ذلك في الثنائيات التالية:

- ثنائيات العام والخاص: إن تعاقب الرحالين على مكان مشترك لا ينتج الصور المتشابهة، بل إنه يسهم في ارتفاع نسبة الطروس وتنوع الطبقات النصية للمكان المشترك. فالأهرامات، مثلاً، تعاقب عليها ابن جبير وابن بطوطة والغيغائي، إلخ. دون أن تكون رحلاتهم استنساخية أو متطابقة، بل تميزت كل صورة من هذه الصور بخصائص ذاتية برزت في المعجم والرؤية والصياغة أو التركيب. ولاشك أن خطاب الرحلة - «وهذا هو سبب عدم فهم مرجعيتها- يقوم على الإمكان والموجود أكثر من الخلق، أي إن الرحلة تنظيم لما هو موجود أكثر من الخلق من عدم».(٣٩) وهذا يؤدي إلى طرح ثنائية تتأرجح بين المرجعي - والمتخيل أو المحتمل. فالرحالة عند حديثه عن الأهرامات يمتح من الرصيد المكتوب، والمتداول، عبر المصادر التاريخية والرحلات المتعددة، وهو - من ناحية أخرى - في الوقت ذاته يخضع لثقافة الرحالة المميزة. إنها ثنائية البصر والبصيرة. فخطاب الحقيقة، على أهميته في الرحلة، لا يمنع من التعامل مع المكان من خلال منظور السارد من ورق المتزامن مع السارد من لحم على حد تعبير بارت. من هنا وصف ابن بطوطة الأهرامات بعيداً عن شكلها السائد بقوله «والأهرام بناء بالحجر الصلد المنحوت متناهي السمو، مستدير . . . ».(٤٠)

- ثنائية المكان والفضاء: هي ثنائية الرحالة. وثنائية، من جهة ثانية المرتحل إليهم أيضاً. فالصورة المقدمة، في الرحلة، صورة الاستشراق والاستشراق المضاد، المكتوب والشفاهي، الوصف والوصف المقارن، المكان المركزي (المحلي) والمكان الثانوي، البر والبحر. هكذا تصبح الصورة زاخرة بالدلالة والدلالة المضادة، مما يجعل منها صورة قابلة للتأويلات المتعددة. إن الانتقال من المكان إلى الفضاء لا يتم إلا بتجاوز العتبة seuil (٤١) المتعددة المستويات والأبعاد. فالرحلة قبل تجاوز العتبة مجرد مكان من الأمكنة. والرحالة، في هذا السياق، يشعر بالفارق المادي، والنوعي، بين المستويين. وبمجرد تجاوز هذه العتبة يبدأ التعامل مع الفضاء بعد أن كان التعامل، سابقاً، مع المكان. ويرجع ذلك أساساً إلى أن الانتقال من مكان ما قبل العتبة إلى مكان ما بعد العتبة، يتميز بحمل مكان ما قبل العتبة إلى مكان ما بعد العتبة لتنطلق عملية التفسير والمقارنة والتأويل من خلال المظاهر التالية: الفضاء الأليف والفضاء غير الأليف عبر لحظات وجدانية محددة قد تنسحب على الفضاء السابق على العتبة، دون أن يمنع ذلك من حمل هذا - كما سبقت الإشارة - الفضاء الأليف إلى الفضاء ما بعد العتبة، أو الفضاء غير الأليف «. . . وأرضهم على الجملة ليست أرض خصب وكلأ كأرض المغرب» (رحلة الصفار).(٤٢) الفضاء المقدس وغير المقدس: وهو فضاء لا يقتصر على المقدس الديني - ما قبل العتبة - بل يمتد إلى المقدس التاريخي الذي يوجد في فضاء ما بعد العتبة (الأندلس مثلاً). الفضاء الغريب والفضاء المتداول: وعنصر الغرابة يشمل الإنسان والحيوان والنبات من خلال التعارض بين عالم الرحالة

وعالم المرتحل إليه. وهذا يؤدي إلى التأكيد على أن (الآخر) بالنسبة للرحالة مجرد منتج للبدع في الكثير من مظاهره. ولا شك أن هذه الثنائية بين المكان والفضاء، بين ما قبل العتبة وما بعدها، تخفي ثنائية أكبر تقوم على ثنائية الأرض والسماء، الديني والدنيوي، الخاص والعام، البر والبحر، الداخل والخارج... وهذه الثنائية، مرة أخرى، تستفيد من تعالق الزمان والمكان، الهنا والهناك، لإنتاج «كرونوتوب» chronotope يتحكم في توجيه رؤية الرحالة الفكرية والنفسية المنتجة لمنظومة ثقافية جديدة، حاول، من خلالها الرحالة، استيعاب مختلف التحولات التي تزامنت مع حركيته المادية والفكرية أثناء الارتحال عبر هذين الفضاءين. الرحلة، جنساً أدبياً، نص مكون من بناء لدن، مرن. إنه بناء قابل للتشكيل والإضافة عبر تراكم سابق. وهو، في الوقت ذاته، ينفتح على اللاحق. ولعل هذا ما يفسر استناد النص الرحلي إلى ما أسماه إدوارد سعيد بـ«الاقتباس الترميمي للسلطة المرجعية السابقة».[٤٣] ومن ثم - كما هو الشأن في النص الأدبي عادة - ، فالنص الرحلي حلقة من حلقات التأليف المفتوحة على الدوام، بل إن رحلات عديدة قامت على ما أسماه القدامى بـ«المعارضة النصية» سواء تعلق ذلك ببنية التشكيل، أو على مستوى الموضوعات، فضلاً عن العنونة والمعجم المشترك . . . وهذا يؤكد على أجناسية النص الرحلي المستفيد من صيغ الترميم المختلفة.[٤٤]

الرحلة وحوار الأجناس

النص رحلة مهجنة.[٤٥] والتهجين لا يخص الموضوعات بل يمتد ذلك إلى صيغ الكتابة وأساليبها. ومن ثم أصبح النص متعدد الأنظمة، «لغة ولهجة وأصواتاً ومحكيات متعددة المصادر والرواة» تحت هيمنة بنية السفر. وبرزت مستويات الحوار، من خلال حوار داخلي، شمل عناصر بنية السفر المهيمنة عبر الثنائيات المشار إليها سابقاً. أما المستوى الثاني لهذا الحوار فقد تجسد في انفتاح النص على صيغ الكتابة الأوتوبيوغرافية من جهة، والبيوغرافية، من جهة ثانية.

١- على المستوى الأوتوبيوغرافي، كانت الرحلة نصاً مرجعياً référentiel، يتحكم فيه ضمير المتكلم le Moi - مفرداً وجمعاً، مستنداً إلى زمن خطي يعكس انتقالات الرحالة في الزمان والمكان.
٢- والجانب الأوتوبيوغرافي برز - كما سبقت الإشارة - في مكونات الرحالة الثلاثية المجسدة في كونه مؤلفاً وسارداً وشخصية مركزية.
٣- وتجسد هذا الجانب أيضاً في دلالة الأوتوبيوغرافية على رصد التحول بين فعلي «كان» و«أصبح»، بين الذات الفردية والذات الجماعية.

أما علـى المستوى البيوغرافـي، فالرحـلة تقدم الآتي: أ-سيـرة المرتـحل إليهم علـى اختلاف أوضاعهـم وأدوارهـم. ب-سيـرة الأمكنة والفضـاءات والعوامـل المختلفـة. بيـن الأوتوبيـوغرافيـا والبيـوغرافيا، توزعـت الأساليب بين أسلوب المذكرات القائـم على التوثيـق والتأريـخ، وأسلوب التقريـر القائـم على الاختـصار والاحتفـال باللغـة الوظيفيـة المتـقشـفـة، وفي الحالـتيـن تـبـرز لحظـات الـتصويـر الأدبي أثـنـاء استرجـاع اللـحظـات الذاتيـة، أو من جهـة أخـرى، أثـنـاء التفـاعـل مع مواقـف محددة، مـع الحـرص الدائـم عـلى مزج اللغـة الأدبية (البيانيـة) باللغـة التواصليـة أو الوظيفيـة.

واعتمـاد الرحلـة على المستـوى الأوتوبيـوغرافـي والبيوغرافـي لم يمنـع من اسـتـيـحـاء صـيـغ أخـرى لم تـبـتـعـد عـن دائـرة الـذات «مثـل أسـلـوب المذكـرات واليـومـيات (journales) والاسـتـطلاعـات (reportages) والـدلائـل (guides). هكذا تقوم لعبة الخطاب الرحلي» على تبادل المواقع بين الخاص والعام. فالإفراط في الخصوصية ينزع عنها مصداقيتها الوثائقية والإفراط في التعميم يجعلها مبتذلة . . . سرد رحلي يتمحور حول الكاتب يصبح مذكرات خاصة، والرحلة لا تكتفي بذلك بل هي مذكرات وسير الآخرين . . . ورشة لتقديم الجانب الخاص في التجربة، وبالمقابل إذا كان العرض موضوعيا - غير ذاتي - للمعطيات المشتركة يؤدي إلى الملل فتصبح مثل مقال في معجم أو أفظع من ذلك مثل كتب الإشهار.(٤٦)

وبالإضـافـة إلى ذلـك، كـان المتـن الرحـلـي فضـاء نصيـاً «جامـع أجنـاس» تحت هيمنة بنيـة السفـر المتحكمـة في باقـي البنـى، والمفرزة - مـن جهـة ثانيـة - لخصائـص سرديـة مميـزة سبقـت الإشـارة إلى البعـض منهـا.

هكـذا أصبـح النص الرحـلـي جنسـاً أدبيـاً يحـاور أجناسـاً أدبيـة وغير أدبية، مـتـفـتـحـاً عـلـى أنماط عـديـدة داخـل الـرحـلـة الـواحـدة (رحـلـة ابـن بطوطـة مثلاً)، مستفيـداً مـن أشـكـال جماليـة توفرت فـي نصـوص سرديـة ومحكيـات متـداولـة، حريـصاً علـى تقديـم المعرفـة بأساليـب المتعـة والإمتاع ما دامـت كـل رحلـة مغامـرة ولـو كانـت داخـل حجـرة فنـدق!

النـص الرحلـي، إذن، نـص دائـم الارتحـال سـواء على مسـتوى الكتابـة أو على مستـوى القـراءة. فالكتابـة - كمـا سبقـت الإشـارة - تجربــة ذاتيـة لا تديـن إلا لحركيـة الارتحـال بالـولاء. ومن ثـم كانـت كل رحلـة نسيجـة وحـدها. والرحلـة إلى الأماكن المشتـركة لا تخلق الرحلات المتشابهـة، وعشرات الأساليب - كما قال الشـكـلانـيـون الـروس - والصـيـغ المتـجـددة قـادرة عـلـى الـتـعـبـيـر عـن الحكـايـة الواحـدة.(٤٧) أما على مستـوى القـراءة، أو المتلقـي، فالرحلـة تسمـح لهذا الأخير بالتحرر من ضوابـط القراءة الصارمـة، أي القراءة الإرجاعيـة التي تحيـل، على نموذج ما، في الكتابـة والتلقـي أيضاً. والرحلـة من حيث كونـها كتابـة «ديمقراطيـة» كما سبقت الإشارة لا تقتضـي وجود الكاتـب المحترف - كمـا هو الشأن في الأجناس الأدبية المتداولـة- فإنها كتابـة ديمقراطيـة، أيضـاً، على مستوى القراءة مفسحـة المجال لقراءة متحررة بعيدة عن النمطية أو الجـمـود.

الجنس الرحلي، إذن، جنس أدبي لا يمل من الخرق المستمر للجنس ذاته من جهة، ولمتلقيه من جهة ثانية. وعند موازاته، أو تقاطعه مع أجناس أدبية أو غير أدبية، مع السجلات التراثية الحافلة بأنماط وأجناس عديدة ومع الأجناس الحدثية ذات المرجعية الأرسطية، أقول عند لحظات التوازي والتقاطع بين الرحلة وسياقاتها المتعددة، تظل مخلصة لجدلية الثابت والمتحرك عبر قانون الخرق - حسب منظور تودورف - الذي يؤشر على نمط جديد لا يتنكر لهيمنة بنية السفر الثابتة من حيث كونها خصيصة أجناسية من جهة، وتصنيفاً نقدياً من جهة ثانية، يميز النص الرحلي عن غيره من النصوص والأجناس، سواء كانت أدبية أو غير أدبية، أي أن الجنس الأدبي «كان له وجود تاريخي ملموس، وساهم في النضال الأدبي في عصر من العصور».(٤٨)

الهوامش

(١) هي كتابة ملتبسة بحكم حيويتها الدائمة - إذا صح التعبير - التي تتخلق بفضلها الرحلة عبر حوارها المتواصل مع الأدبي وغير الأدبي بصيغ وأنماط متعددة ومتمردة على قوانين التأليف أو الكتابة. وهذا ما سنفصل فيه القول لاحقاً. راجع أيضاً:

Richard Saint-Gelais, *Nouvelles tendances en théorie des genres* (Quebec: New Brunswick U, 1972).

(٢) لماذا لا نضيف كلمة أدب إلى الشعر أو المسرح ونقول أدب الشعر وأدب المسرح؟ الإجابة ستكون بالنفي لأن النص الشعري أو المسرحي قائم بذاته، وقياساً على ذلك يكون النص الرحلي متسماً بنفس الخصائص.

(٣) راجع:

Oswald Ducrot et Tzvetan Todorov, *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage* (Paris: Seuil, 1972) 193, 201.

ويمكن الرجوع إلى مقال «الأجناس الأدبية» من الكتاب ذاته (ص ص ١٩٣-٢٠١). راجع أيضاً: كارلفيتور وولف ديتر ستمبل وروبرت شولس-هانس وروبرت ياوس وجان ماري شافر، **نظرية الأجناس الأدبية**، ترجمة عبد العزيز شبيل، مراجعة حمادي صمود (جدة: النادي الأدبي الثقافي، ١٩٩٤). وراجع:

Jean-Marie Schaeffer, *Qu'est ce qu'un genre littéraire?* (Paris: Seuil, 1989).

و كذلك شعيب حليفي، **الرحلة في الأدب العربي: التجنس، آليات الكتابة، خطاب المتخيل** (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٢٠٠٢)، ص ١٢١.

(٤) Ducrot et Todorov 200.

(٥) **المرجع نفسه**. ومعلوم أن مصطلح جنس - أدبياً - من المصطلحات المتأخرة في النقد العربي الحديث الذي استعمل في بعض الأحيان مصطلح الأنواع مرادفاً للأجناس الأدبية.

(٦) يمتلئ السرد العربي بنصوص رحلية كثيرة قديماً وحديثاً. والأسماء كثيرة في هذا المجال مشرقاً ومغرباً. وقد ورد البعض منها في ثنايا المقالة.

(٧) إبراهيم الخطيب، **نظرية المنهج الشكلي: نصوص الشكلانين الروس** (الدار البيضاء: الشركة المغربية للناشرين المتحدين، ١٩٨٢)، ص ٨١.
(٨) رينيه وليك وأوستن وارين، **نظرية الأدب**، ترجمة محي الدين صبحي، ط ٢ (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨١)، ص ٢٣٨. وراجع أيضاً: عبد الفتاح كيليطو، **المقامات، السرد، الأنساق الثقافية**، ترجمة عبد الكبير الشرقاوي (الدار البيضاء: طوبقال، ١٩٩٣)، ص ص ٤١ و٥٧ و٦٣.
(٩) جيرار جنيت، **الشعرية أو الأدبية: جامع النص**، ترجمة عبد الرحمن أيوب (الدار البيضاء: طوبقال، ١٩٩٠)، ص ص ٤ و٩٠. الشعرية هي التي تسعى للكشف عن قوانين الإبداع في بنية الخطاب الأدبي بوصفه نصاً، وليس أثراً أدبياً.
(١٠) وهو موقف سائد عند الرحالة العرب. وعلى سبيل المثال نذكر: أبو الجمال الطاهر الفاسي، **الرحلة الإبريزية إلى الديار الإنجليزية**، تحقيق وتعليق محمد الفاسي (الرباط: مطبعة جامعة محمد الخامس، ١٩٦٧) ص ص ٣١ و٣٦. وراجع أيضاً: نازك سابايارد، **الرحالون العرب وحضارة الغرب في النهضة العربية الحديثة** (بيروت: مؤسسة نوفل، ١٩٧٩)، ص ١.
(١١) يعد السرد الرحلي الميدان الأدبي الذي يتحمل إكراهات البلاغة وينفتح في الوقت ذاته على لعبة الأمكنة المشتركة والمتناقضة. راجع:
Dominique Jullien, *Récits du nouveau monde: Les voyageurs français en Amérique de Chateaubriand à nos jours* (Paris: Nathan, 1992) 18.
(١٢) الحركة (بتسكين الراء) فعل عسكري للسلطة الرسمية (المخزنية) المغربية في القرون السابقة، خاصة أثناء القرن التاسع عشر. وبموازاتها ينجز سرد يتابع مراحل انتقال السلطة بين القبائل المتمردة من طرف مؤرخ الدولة الرسمي. انظر عبد الرحيم مؤذن، **أدبية الرحلة** (الدار البيضاء: دار الثقافة، ١٩٩٦)، ص ٥٤.
(١٣) يؤكد حسين نصار على المعيار البلاغي للتمييز بين الفني وغير الفني من الرحلات، في حين يقوم النص الرحلي، في جوهره، على توليف الكلام السائد سواء كان أدبياً أو غير أدبي. حسين نصار، **أدب الرحلة**، ط١ (القاهرة: دار نوبار للطباعة، ١٩٩١)، ص ١٣١. وراجع أيضاً: سيد حامد النساج «أدب الرحلة»، **مجلة العربي الكويتية**، العدد ٣٣٨ (١٩٨٧)، ص ١٣٣. (إن الرحلة مجرد موضوع لا يأخذ أهميته إلا إذا كتب بنثر فني).
(١٤) اغتنى الدرس الرحلي، أخيراً، بمقاربات جديدة، ابتعدت، قليلاً أو كثيراً، عن التحليل المضموني، ملتفتةً إلى الخطاب السردي لهذا النص. راجع على سبيل المثال: ناصر عبد الرزاق الموافي، **الرحلة في الأدب العربي: حتى نهاية القرن الرابع الهجري**، ط ١ (القاهرة: دار نشر الجامعات المصرية، ١٩٩٥)؛ شعيب حليفي؛ عبد الرحيم مؤذن، **مستويات السرد في الرحلة المغربية خلال القرن التاسع عشر**، رسالة دكتوراه تحت الطبع، جامعة محمد الخامس، ١٩٩٦؛ وهناك أسماء أخرى تشتغل حالياً على آليات السرد في المتن الرحلي.
(١٥) هكذا تصبح الأدبية «ممارسةً يخلقها أساساً تعامل الناس مع النصوص، وتؤثر فيها كل العوامل الحضارية». راجع توفيق الزيدي، **مفهوم الأدبية في النقد العربي القديم** (الدار البيضاء: منشورات عيون، ١٩٨٧)، ص ٩٤.

(١٦) محمد الفاسي، **دراسات مغربية** (الدار البيضاء: منشورات عيون، ١٩٩٠)، ص ص ٦٨ و٦٩.
(١٧) يحدد ياكوبسون المهيمنة la dominante بجميع المعايير الجمالية لحقبة ما، لنص ما، للغة ما، وهي نظام من القيم تكسب الأثر نوعية. فالخصيصة النوعية للغة الشعرية هي بداهة خطاطتها العروضية، أي شكلها كشعر. راجع الخطيب، ص ٨١.
(١٨) تسمح هيمنة بنية السفر بتحقيق مستويات عديدة من أدبية الرحلة، إذ يصبح النص بفضلها لحمة واحدة وأداة لرؤية الكون. راجع توفيق الزيدي، ص ١٥٥.
(١٩) والسفر مرة أخرى ينعكس على أنماط الكتابة الرحلية. فرحلة النبي إلى المسجد الأقصى إسراء وإلى السماء معراج ورحلة الصوفي سعي أو مجاهدة. وفي اللغة الفرنسية يفرق عادةً بين الرحلة البحرية croisière والرحلة الدينية pelerinage والرحالة المكتشف explorateur، راجع:

Roger Boussinot, *Dictionnaire des synonymes, analogies, et antonymes* (Paris: Bordas, 1982) 818.

(٢٠) إن المسار الذي تتخذه الرحالة براً وبحراً حجاً وسفارةً، علماً وسياحة يتحكم في طبيعة الكتابة وخصائصها وهذا ما اسماه باختين بـ«كرونوتوب الطريق» أي تعالق الزمان والمكان أثناء الارتحال، وانعكاسهما على المرتحل. راجع:

Mikhail Bakhtin, *Esthétique et théorie du roman*, trans. Daria Oliver (Paris: Gallimard, 1976) 237-38.

(٢١) تزفتان تودوروف، «الرحالة الحديثون»، ترجمة حسن الشامي **مجلة الكرمل**، عدد ٣٥ (١٩٩٠)، ص ١٧٩.
(٢٢) السفر ذهاباً وإياباً يتحكم أيضاً في طبيعة الكتابة. إنه أوديسة دائمة يبحث فيها الرحالة عن أبجدية العالم وكأنه يراه بعين طفل. وهو - كما يراه ستيندال - «دهشة العودة». إنها بطولة من نوع أخر، **المرجع نفسه**.
(٢٣) راجع العدد الخاص عن الرحلة والرحالة (وخاصة ص ٥٤) من:

Lire 201 (juin 1992).

(٢٤) في نصوص عديدة يتداخل الحرفان بدلالات مختلفة. في رحلة حي بن يقظان لابن طفيل يرتحل البطل من الداخل إلى الخارج ومن الخارج إلى الداخل. وفي رحلة الطهطاوي إلى باريس يتداخل الداخل بالخارج والخارج بالداخل. راجع: رفاعة الطهطاوي، **تخليص الإبريز في تلخيص باريز مرفقة بأصول الفكر العربي الحديث عند الطهطاوي**، دراسة وتعليق محمود فهمي حجازي (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤).
(٢٥) أقصد الحركية الأفقية التعاقبية التي لا تمنع من وجود لحظات عودية تحقق ما أسماه جنيت بـ«التبئير» focalization الذي يتخلخل فيه المسار الأفقي للسرد عن طريق التذكر والاسترجاع الذي يخفف من ضغط الزمان ومتاعب الجسد. وللتذكير، فالسفر عبر عنه الرحالة العرب القدامى بكونه «قطعة من العذاب».
(٢٦) سواء كان مفرداً أو جمعاً فهو دال على الرحالة. ومن النادر أن يستعمل ضمير الغائب الذي يحيل في كل الأحوال على ضمير متكلم.

(٢٧) يشير رولان بارت إلى السارد الورقي أو النصي، وإلى السارد من لحم ودم، أي المؤلف. راجع:
Philippe Lejeune, *Le recit autobiographique* (Paris: Seuil, 1975) 14.

(٢٨) ويمكن الرجوع إلى أوضاع السارد أو الراوي عند جنيت. راجع:
Gérard Genette, "Langage poétique, poétique du langage," *Figures II* (Paris: Seuil, 1969) 254-58.

(٢٩) راجع العدد الخاص عن الرحلة والرحالة من *Lire*.

(٣٠) في حالة التأييد أو التعارض فإنها تظل مخلصة للرحالة مكتفية باسم العلم أو بالمرجعية الجغرافية أو الدينية.

(٣١) علم أسماء الأماكن الموظف حسب المرجعية اللسانية والدينية والمعرفية للرحالة تعريباً وتدريجاً حسب المقام والمقال.

(٣٢) راجع:
Jean-Michel Adam, *Le récit* (Paris: PUF, 1984).

(٣٣) انظر ملحق الرسوم لبعض الرحلات المغربية في القرن التاسع عشر في عبد الرحيم مؤذن، **أدبية الرحلة**.

(٣٤) راجع:
Tzvetan Todorov, *Poétique de la prose* (Paris: Seuil, 1971) 37, 39, 40, and 58.

(٣٥) إن الرحلة كحافز للحكي هي التي يتحدد منها أي تحول يتم بواسطة الانتقال من فضاء إلى آخر، ومن شخصية إلى أخرى، ومن زمان إلى آخر، انظر سعيد يقطين، **الرواية والتراث السردي** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٢)، ص ٦٥. ومعلوم أن التضمين، حسب تودوروف، حكاية مكملة للحكاية الأصل المستعيدة من المسار العام. راجع تزفتان تودوروف، «الناس/الحكايات في ألف ليلة وليلة كما ينظر إليها التحليل البنيوي»، ترجمة موريس أبو ناضر، **مواقف**، العدد ١٦ (تموز/آب ١٩٧١)، ص ص ١٤٤-١٤٥.

(٣٦) راجع:
Roland Le Huenen, "Le récit de voyage: l'entrée en littérature," *Etudes litteraires* 20.1 (Printemps-Eté 1987): 49.

(٣٧) راجع:
Philippe Hamon, *L'analyse du descriptif* (Paris: Hachette, 1981) 10.

(٣٨) جاستون باشلار، **جماليات المكان**، ترجمة غالب هلسا، ط ٢ (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٨٤)، ص ٢٢.

(٣٩) Le Huenen 52.

(٤٠) ابن بطوطة، **تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار**، تحقيق وتقديم علي المنتصر الكتاني، ط ٢ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٧٩)، ص ٤٧.

(٤١) حسب المفهوم الباختيني. راجع Bakhtin 238.

(٤٢) أي الوصف المقارن الذي يؤكد على أن كل رحالة يحمل مكانه نحوالأمكنة الأخرى المرتحل إليها.

(٤٣) وهو ما يؤكده جنيت الذي يحلل مص طلح التعالي النصي – المرادف لسلطة الترميم – الذي

يجعل للنص علاقة خفية أو جلية مع غيره من النصوص. راجع جنيت، ص ٤.

(٤٤) كل رحلة تحمل وشم الرحلات السابقة. وهذا ما أسماه إدوارد سعيد بـ«السلطة الترميمية» أي «العبر-نصية» مما: «أنتج رحلة نرڤال إلى الشرق عبر رحلة لامارتين كما تمت رحلة لامارتين نفسه عبر رحلة شاتوبريان»، راجع إدوارد سعيد، **الاستشراق**، ترجمة كمال أبو ديب، ط ٣ (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٩١)، ص ١٩٠.

(٤٥) التهجين - بالمعنى الباختيني - مستوى من مستويات التناص intertexualité أي حوار النصوص الذي يتوفر في كل زمان ومكان وهو ما يقابله في التراث النقدي العربي القديم مصطلح المعارضة بمستوياتها المختلفة. يقول محمد برادة «إن الجنس الأدبي لا يحتفظ بنقائه بحيث كونه يجمع بين عدة أجناس أدبية دفعة واحد»، راجع باختين، **الخطاب الروائي**، ترجمة محمد برادة (الرباط: دار الأمان، ١٩٨٧)، ص ٨ وما بعدها من «المقدمة».

(٤٦) Le Huenen 52.

(٤٧) الخطيب، ص ٨١.

(٤٨) تزڤتان تودوروف، **الشعرية**، ترجمة شكري المبخوت ورجاء بن سلامة (الدار البيضاء: طوبقال، ١٩٨٧)، ص ٨٧.

الرحلات العربية: النص وخطاب الهوية

شعيب حليفي

إضاءة

تتناول هذه الدراسة قضايا تهم رؤية الرحلة من ثلاثة منظورات تمحيصية، تشيّد في النهاية فهماً نظرياً وتأويلياً لخطاب الهوية في النص الرحلي.

المنظور الأول يناقش جوانب نظرية حول طبيعة التجنيس والانتسابات المفتوحة التي جعلت من النص الرحلي ملتقى علامات تعدد من انتمائه للحقول التعبيرية في مجال العلوم الإنسانية، باعتبار أن السماد الثقافي المشكل للرحلة جنساً تعبيرياً قائماً وليس جنساً تابعاً أو تحتياً يمتح من الرصيد الثقافي الشخصي والجمعي، مما يجعل قضية معجم الرحلة ذات أهمية بالغة، فهو معجم مختلف، بالضرورة، ولكننا نستطيع ملاحظة روابط خفية - من منظور نسبي - في مجموع رحلات المرحلة الأولى المنتهية قبل القرن الثامن عشر، تعكس خطاب الهوية بمختلف مكوناته الحضارية والدينية وأيضاً الإحساس والوعي بالذات. في حين أن معجم الرحلات السفارية خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر وبداية القرن العشرين - من نفس المنظور النسبي - جاء مغايراً، خصوصاً في الرحلات الموجهة والتي تعكس خطاب هوية تسفّه الهويات الأخرى المغايرة، وهي في حالة انبهار واندهاش منها ومن ثقافتها وحضارتها. إنه خطاب ومعجم أفرزته أزمة الذات. إن المعجم، تأسيساً على هذا، مرتبط بالرؤية وبتشكلها انطلاقاً من الأفعال والأحداث التاريخية وما بداخلها من عناصر سياسية واجتماعية، وبالتالي فإن المعاني المتحققة في الرحلة - باعتبارها نصاً متعدد الانتماء (التاريخ والتخييل) - تختلف من نص لآخر في الرؤية إلى الآخر وإلى الذات.

المنظور الثاني يستجلي مسارين رئيسيين في الخطاب الرحلي: مسار الذات ومسار الآخر، باعتبار أن مسار الذات، في نص لا نجزم بانتمائه لحقل تعبيري معين، بقدر ما يحقق استقلاليته في إطار انفتاحه على أجناس قريبة منه، هو مسار التذويت **subjectivisation** الذي يعطي للأنا المتكلمة وجوداً منتجاً ومهيمناً بصور شتى لخطاب يقول عنه ڤان دين هوڤل: «الخطاب التذويتي الذي يندد بنقصان المكتوب يشرع في محاكاة الشفوي بواسطة التقرب من ابتذال اليومي skas».[1] ويحقق خطاب الرحلة ملفوظاً مذوتاً **subjectivisé** أي محمولاً ذاتياً-نصياً **autotextuel** إلى جوار الخطاب التعليقي التأملي والخطاب التأملي المرآوي **spéculaire**.

المنظور الثالث يحلل خطاب الهوية identité في نموذج رحلة **رسالة ابن فضلان**،

عبر قراءة منفتحة تروم إثراء الاستقصاء والبحث في نصٍ منح ويمنح إمكانات متواصلة عند باحثين من تخصصات ولغات مختلفة اهتموا به تحقيقاً وتحليلاً ومناقشة. ويتحدد مفهوم الهوية باعتباره مفهوماً حديثاً وإجرائياً لفهم الرباط الثقافي والحضاري الموسع والمرتبط بالأنساق السياسية والدينية والثقافية. إن الهوية هي ما كان يحسه الإنسان/الكاتب/الرحالة بذاته وفي إطار قيم جمعية مشتركة وتجاه الآخر، حيث يستطيع أن يعبر عنه كخصوصية يتشبث بها ويدافع عنها وقد ينتقدها أو يطورها. لم تقف الهوية عند دلالة أو إطار معين، وإنما تتحقق من القيم التي يفرزها العصر والتحولات، وبالتالي فإن مفهوم الهوية الذي نستخدمه - بمرونة - في هذه الدراسة يعني في مرحلة أولى ما يريد الرحالة أن يكونه، وفي مرحلة تالية - مرتبطة بما سبق - هو لحظة الوعي بالذات والبحث عن الوعي بالآخر سلباً أو إيجاباً.

النص الرحلي: دينامية التجنس

حققت الرحلة، في شغفها وافتتانها باختراق العوالم المجهولة أو المعلومة، دوراً هاماً ولافتاً في تأسيس ثقافة حوارية عبر جنس تعبيري متشكل من إرث متعدد المصادر والمرجعيات، نسميه السماد الثقافي الذي يشكل خلفية الكتابة ويثوي بداخله مختلف التلقيات الثقافية والأسطورية والغيبية والعقائدية والمسموعات والمشاهدات، مما مكّن الرحلة من التفاعل والتنوع، سواء في نوعيات كتاب الرحلات أو في تطور المكونات البنائية واستمرارية التلقي، حتى أصبحت الرحلة ملتقى دينامياً لأشكال تنتمي إلى العلوم الإنسانية، متضمنة خبرات وتجارب إلى جانب أساليب وتخيلات واستيهامات تحولت إلى «حقائق» وإدراكات ضمن بنية ثقافية.

وتأسيساً على هذا، يعكس كاتب الرحلة تلك الهجنة، فهو مؤرخ وجغرافي وأديب وفقيه وسفير وسياسي وكاتب في ديوان، إلخ.، الأمر الذي أتاح لهذه النصوص أن تأخذ أكثر من طابع وأسلوب في شكل رسائل وتقارير وأخبار وخيالات يختلف متلقوها بين الخاص والعام، كما يختلف شكل التلقي والتأويل لتلك الرؤى المحمولة عبر السرود والأوصاف والتعليقات ضمن بنية النسق المهيمن واتجاهاته.

وإذا كان تجنس الرحلة نصاً «مكتملاً» بقواعده العامة مع بعض الخصوصيات التي تميزه وتحقق تجنسه وانتماءه، فإنه قد رسم تاريخاً مكتوباً يبتدئ منذ حوالي القرن التاسع الميلادي إلى حدود ما قبل القرن الثامن عشر، لكون هذه الفترة، بمتونها، قد حققت نضجاً فنياً في الشكل وتراكماً في أنواع معينة، باتت مألوفة ومرجعية، وهي الرحلات الحجية، الزيارية، السفارية، الثقافية والسياحية. بما تضمنته هذه النصوص من معطيات ثقافية وحضارية وتاريخية وجغرافية وإثنوغرافية. بالإضافة إلى ذلك نجد التحولات التي وسمت خطاباتها، وشكلت ملامح مشتركة ومتطورة وخصوصيات كانت تنطبع بالوعي المهيمن، ثقافياً كان أم سياسياً، بالإضافة إلى وعي الكتابة الرحلية ضمن مفهوم الأدب والتاريخ، وما يندرج تحتهما من مفاهيم التقرير والرسالة.

إن هذه المرحلة في عمرها الذي يقارب تسعة قرون هي تصنيف إجرائي لنصوص حققت – رغم تعددية الأنواع داخل شكل النص الرحلي عموماً – خصيصات مشتركة، بينما جاءت الرحلات بعد هذه الفترة وإلى النصف الأول من القرن العشرين ذات ملامح مغايرة وبخصوصيات سفارية مسكونة بهاجس فهم الآخر واستيعاب آليات التطور عنده مما سيؤشر على تحولات في الرؤية إلى الأنا والآخر ويمهد – إلى جوار أشكال تعبيرية أخرى، منها المقامة أساساً – للمساهمة في تبلور جنس الرواية. كانت هذه المرحلة متحولة على كافة الأصعدة ومؤثرة في كل ما سيأتي، مثقلة بالإحباط والضعف والتبعية ومتطلعة إلى حماية الذات والقبض على أسباب التقدم والتطور والانعتاق.[٢]

إن الباحث في نظرية الأجناس وتاريخ تشكل الأشكال التعبيرية يفهم التراكم والاستمرارية، والتلاقح والتطور في تشكل جنس معين، أما في ما يتعلق بالرحلة العربية، فإن مرحلة كاملة سابقة أسست لهذا التراكم عبر سرديات شفوية متفاعلة لرحلات ذاتية وغيرية، واقعية ومتخيلة–حكائية، أو من خلال محكيات صغرى مدمجة في متون تاريخية وجغرافية وحكائية. والمتأمل لهذه النصوص الصغرى يلحظ تضمنها لعناصر النص الرحلي المتجنس.

منذ حوالي القرن الثامن الميلادي ابتدأت ملامح ثقافة عربية تتضح وتتشكل في جانب النثر الفني أفرزت ابتداء من القرن التاسع أشكالاً جنينية صغرى هي الإطار لظهور أجناس تعبيرية ضمن دائرة المتخيل القريب من التاريخي. وقد بدأ تجنس الرحلة بمرحلة النُصَيص باعتباره تجلياً مصغراً للنص وعنصراً ضمن مكونات أخرى، ووسط أشكال مختلفة تنتمي إلى التاريخ والجغرافيا والسير والحكايات الشعبية، ثم تطورت مع تشكل الدولة والحاجة إلى السفر والسفارة وطلب العلم والتواصل والشغف بالتجوال مع تداخل أنساق الديني والثقافي والسياسي. كل هذا أسهم في تكاثف وتكاثر فعل الرحلة. ولأن التدوين والتقييد للأخبار والتقارير أصبح جزءاً من النسق الثقافي، فقد تحقق تحول النصيص– المكون – الذي كان جزءاً من بنية كلية متعددة العناصر إلى نص ثم بنية مستقلة. وفي نفس الآن حقق انفتاحاً غير مسبوق في تلك المراحل، وفي الأشكال الموجودة، على باقي الأجناس والحقول والمكونات ليكتسب تجنسه بانتسابات تنتمي إلى كل الحقول والتيارات الأدبية والمدارس التاريخية والجغرافية. وقد ظل الباب موارباً لتحولات متتالية باعتبار أن الرحلة بطبيعتها – كما يؤكد ڤلادمير كريزنسكي – متعايشة ومشاركة للتاريخ والميثولوجيا والأدب والإثنوغرافيا.[٣]

وقد تأرجحت مسميات الرحلة في البداية بين الرسالة والتحفة قبل أن تستقر على ذكر مفردة الرحلة، ثم اختيار عنوان تيماتي مسجع، في سياق سيكسبها هويتها بما تضمنته من تخييل وسرد يحقق بنية إخبارية تصهر الوصفي بالعجائبي، والتقييم بالمشاهدة، والأحكام بالنوايا، كما إنها تتأسس على مبادئ جمالية وإيديولوجية،[٤] بسبب ترعرعها وسط بيئات ثقافية وسياسية منفتحة على تجذر الحكي والخبر والإرث الشفوي في العالم العربي الإسلامي الذي كان لحظتها «يتألف من قوى عسكرية وسياسية يمتد سلطانها من إسبانيا حتى الصين، فأرسل الرحالة مبعوثين ومستكشفين ليأتوه بالمعرفة ويثروا مستودع المعلومات السياسية لديه، وبازدياد قوة العرب ازدادت كتب الرحلات في آدابهم».[٥]

يخلص النص الرحلي إلى تسجيل إدراك بالذات والعالم والآخر دون أن يحدد دخوله النهائي ضمن جنس بعينه، فهو كان وما زال منفتحاً على عائلة العلوم الإنسانية بمختلف أجناسها. لذلك فإن تسمية هذا النوع بـ«أدب الرحلة» فيه لبس وإجحاف. من ثمة فإن قولنا نص الرحلة أو خطاب الرحلة يتمثل الانفتاح باعتبار أن كتابها من المؤرخين والجغرافيين والأدباء والفقهاء يكتبون نصاً متوسلين لغة أدبية أقرب إلى التقرير، تعكس ثقافة الرحالة الكاتب. إنه نص ينتمي إلى المرحلة وإلى نسق متعدد ومتنوع يفرز مهيمناً يضيء التأويلات الممكنة المنتمية إلى مرجعيات يمكن تحديد معالمها الكبرى فيما يلي:

التاريخ الجغرافيا التراجم السجلات الاجتماعية	النص الرحلي	السيرة الحكي والخبر الشعر الرسالة المقامة

السماد الثقافي (الأسطوري، الغيبي، العقائدي، السياسي، الثقافي).

الذات والآخر: بالأبيض والأسود

يتمثل النص مجموعة خطابات ضمن نسيج سردي يتحقق بفضل المكونات النصية والاستراتيجية السردية العامة. والرحلة نص مذوت وخطاب يضيء «أنا» الراوي، باعتبار الفعل هو سيرة أو مشهد «سير-ذاتي» يخص لحظة زمنية مؤطرة بسفر ذات تحمل أحلامها وتطلعاتها ومعارفها وقيمها، تؤرخ، في تواز، لذات الرحالة بطريقتين: لوعيه عبر الخطاب، ولحياته عبر الأحداث الفاعل فيها والمنفعل معها. يعمد المؤلف/الراوي إلى السرد بكافة تنويعاته لأجل السيطرة على القارئ عبر استراتيجيات من التشويق وبناء الحكاية الموازي لبناء الذات، مما يخلص إلى تذويت الكتابة التي هي فاعلية لتشكل الحكي من الذاكرة بما اختزنته من مشاهدات ومسموعات وتخيلات. والتذويت بهذا المعنى هو ذات منتجة لملفوظها وخطابها الذي يطول جميع المستويات بما فيها القول الواقعي والاستيهامات والأحلام.[٦] وفي النص الرحلي ينتج فعل الكتابة حواراً مع العناصر الثقافية والتشكيلات التخييلية والفكرية والاجتماعية واليومية، من خلال الحضور الملح للذاكرة وأصواتها، وعبر تحققات التحويل والتماس بين الشفوي والمكتوب، وبين المرجعيات الحاضرة في النص وانصهارها في التاريخي والإيديولوجي واللاشعوري ضمن متخيل كلي يعطي مرجعيات مذوتة،[٧] تلتقي مع علامات غافية وأخرى بارزة في شكل لغة الكلام وسجلات الوصف والتأمل والحوار والتعليقات.

يتحقق فعل تذويت الكتابة من خلال فعلي الانصهار والحوار بين طبقات قولية ومدونات ومعاجم وآثار وصور تؤسس لمتخيل ومسار كتابي، من أجل إقناع المتلقي بالمكتوب المقدم إليه بذلك الشكل، وضمن نسق متضمن لمعرفة ولقيم حاملة مسار صوت مهيمن وتمثيلات مرجعية.

إن بُعد الذات في النص الرحلي يتمثل بصفته كينونة متحاورة لتشخيص الغياب (الماضي) داخل نسق سردي، هو سيرورة تواصلية بين ذات الرحالة وذات الراوي، فيقدم النص الذات من منظور هذه الأخيرة. من هذا المنظور، فإن الرحلة العربية هي سيرة تعتمد حكي سفر الذات ورؤاها ومنظورها بجمالية وفنية تفضيان إلى حضور مبدأ تمثل الذات في أشكال نموها؛ أي علاقتها بذاتها وبالأخر، باعتبارها نوعاً من الضرورة الاستطيقية،(٨) وتشكيلاً لمرايا تعكس الأحلام والرغبات والأصوات الثاوية للذات، حيث تفتح الرحلة عبر مبدأ التمثل حضور الراوي في كل حركات النص وسرده لوقائع وأخبار وأوصاف من خلال رؤيته وخلفياته، والتي تبصم السرد وتطبعه في مستويات التحقق، وأيضاً حضور النوع الذي يقوى أو يضعف من حضور التذويت.

ويجيء وجود الراوي بارزاً في الرحلة من كونه صوت المؤلف-الرحالة الذي يحكي تجربة التحم بها، وتشكلت لديه في صور ذهنية تحولت إلى نص لغوي يفرز خطاباً يحمل «فلسفة وقناعات» الرحالة-الراوي وسجلاته. فكل كتابة سيرية - كما النص الرحلي في بعض الوجوه - تتطلب مسافة بين الراوي السارد والمؤلف الفاعل حتى يتحقق الوعي السردي وتتمكن الكتابة من تحرير كلماتها ومرجعياتها، لتوليد مرجعية جديدة احتمالية مقطرة تلتقط الأثر وتذخره في بناء رمزي استعاري.

تتطلب المسافة بين الراوي والتجربة اختماراً وفترة زمنية ونفسية يتخلص فيها من الأثر المباشر للتجربة، وينفصل عن الرحالة-الفاعل والمنفعل حتى لا يصبح النص وعاء لتفريغات، أكثر منه بنية جمالية وفنية. فالمسافة، بهذا المعنى، حركة تراوح في بعد ضروري يتخلق ويجعل الرحالة متملكاً لمسافة بينه وبين تجربته التي تسعفه في توليد إدراك متحول عن إدراك التجربة، ينظر إليها باعتبارها كلاً منتهياً في الزمان والمكان. ولكن فعلها يستطيع أن يغير - بتفاوت نسبي - في رؤى وقناعات الرحالة، كما كانت لديه إبان انطلاقه. فشخصية الرحالة تجعلنا نفهم النص، ومن ثم ضرورة وأهمية معرفة من يرحل.(٩) ذلك أن الرحالة في بدايته ليس هو في نهايته، كما أنه ليس هو أثناء تدوينه للرحلة والتي هي تجربة بآثارها، شخصية كانت أم متناوبة بين الذات والآخر. ويصبح ضمير المتكلم، في حالة تمدد المسافة بين الراوي والرحالة، جزءاً من بنية، يتبادل مواقعه مراوحاً بين ضمائر أخرى مُذوبة في ضمير الغائب وفي ضمير الجمع، فيبدو كما لو أنه يروي حكاية عن ذوات متعددة، ضمنها ذاته. ويحيل ضمير المتكلم الجمع، الذي يحضر في العديد من النصوص الرحلية، على حس جمعي مشترك، وعلى تحقق الانفصال بين أنا المؤلف وأنا الراوي. ومن نتائج هذا، الحركية التي تبصم التراوح داخل المسافة، فيتحول الراوي من شخصية فعلية (رحالة) إلى شخصية متخيلة ذات وظائف، تمارس وسائط متعددة أهمها تذويت الخطابات والسجلات التي ينقلها.

ويتحقق الإيهام كلما تمددت المسافة وبدا التذويت شفافاً وشاعرياً، والعكس نسبي، وهو ما يتضح بجلاء في الفقرات السردية، إذ تسير الحركة نحو التقلص والارتخاء حينما تكون المسافة ضيقة بين الراوي والرحالة، لأن التذويت لا يتحقق بشكل جيد. كما أن السرد والوصف ينحوان نحو التقريرية وعدم التعمق في رسم الصورة، بينما تجيء

حركات التمدد في المسافة الواسعة بين الرحالة والراوي، فتبدو السرود «ناعمة»، قريبة من المشاعر والوجدان عبر الحنين والتذكر. وتندرج رحلة ابن بطوطة[١٠] في هذا النمط، في تحقيقها السامي لعلاقة الراوي بالرحالة، ذلك أن موقع الراوي في النص ينتج علامة لكيان مرجعي متعدد الحضور. فهو عموماً رحالة وليس كاتباً مهنياً محترفاً، يمنحه الشغف بالسفر والترحال ربط كافة المواقف مع إبقاء البطل الواحد[١١] الحامل للرسالة الاستثنائية التي تدفعه لاحتراف الكتابة في موضوع يخصه، ويرتبط به من جانب نوعيته، بحيث يمكن أن يكون فقيها واعظاً، أو سفيراً، أو حاجاً، أو زائراً أو رحالة متجولاً وأديباً، وقد يجمع بين أكثر من صفة.

إن راوي الرحلة باحث عن حقائق ويقين وهوية لن يجدها في رؤيته التي تضيق مع القرب، وتتسع في مسافة البعد، فيلجأ إلى التأريخ من خلال مستويين: الأول، في اعتماده على التواريخ المكتوبة والشفوية للحفر عن اليقين والهوية، والثاني، في ممارسته التأريخ لذاته والآخر ومشاهداته. أما راوي التاريخ فهو باحث عن هويات وحكايات، يخفي بداخله رحالة، كما يخفي الرحالة بداخله مؤرخاً، وهما معاً يتقاطعان في الوظيفة السردية، بحيث تكون العلاقة متفاعلة.[١٢]

يحكي الراوي نصه الرحلي بضمير المتكلم المفرد أو الجمع، فيحقق نوعاً من الارتباط بالجنس الرحلي وبالأحداث وبذاته كراو مؤلف ورحالة. فتصير الظروف الاجتماعية للرحالة وحركاته وجذوره الجغرافية ذات تأثير ملموس على خطابه،[١٣] مما يفرز صورتين للراوي من خلال الضمير: الأولى يتمظهر فيها من خلال الضمائر المرتبطة بالجمل الفعلية، وهي حركة تحكي عن انتقال في الزمان والمكان، ويكون مقروناً بأخبار طارئة تزند الحدث وتمهد لأحداث أخرى. الثانية حيث يبرز الراوي في أفعال خفية، محركاً الأحداث أو شاهداً عليها، غير معنيٍّ بها، ويتعلق الأمر بأفعال المشاهدة والتعليق والتخيل.

تأسيساً على ما سبق، فإن الراوي يؤكد وجوده في النص الرحلي عبر مظاهر أساسية: فهو راو مشارك، وحده أو مع جماعة، أو راو غير مشارك، ولكنه شاهد بالرؤية أو السماع. وتجيء الأنا في التمظهر الأول متحركة وفاعلة، وفي الثانية ساكنة ومنفعلة. و«الأناتان» تتفاعلان في ما بينهما، بحيث إن الحركة الأولى قد تدفع للحركة الثانية، كما قد تؤسس الحركة الثانية لبروز الحركة الفاعلة. يبرز التمظهر هذا في النصوص الرحلية بمستويات مختلفة، ففي الرحلات الحجية والزيارية يكون التوازن أصلاً ومرجحاً نسبياً للصورة الأولى، خصوصاً إذا ما تمددت المسافة بين الرحالة والراوي باعتبار أن هذه النصوص، إضافة إلى الرحلات الأدبية-العلمية هي رحلات شخصية تنجز لحساب الذات والشغف بالترحال والبحث.

أما النصوص السفارية، فإن الصورة الثانية هي المهيمنة، في جلها، مع حضور عناصر لا توجد في النصوص الأخرى بإبراز الاغتراب في «بلاد الآخر»، وأيضاً نوع جديد من المشاهدات غير المألوفة التي تضع الراوي بين الاستحسان والاستنكار. كما أن الرحلة السفارية تنجز فعلاً لحساب الغير، وكتابة للأنا والغير في آن، بينما تطفو الصورة الأولى في الرحلات الثقافية فتتبأر ذات الراوي بصفته القطب الباحث عن المعرفة واليقين، ويضع «الأنا» أمام اختيارات مستمرة.

وتتعدد المستويات وتختلف مع الأشكال الرحلية ومدى انسجامها أو لاانسجامها في المسافة الممكنة بين الرحالة والراوي، من جهة، وبين الراوي والنص ثم الخطاب، من جهة ثانية. ذلك أن «كل ملفوظ يحمل في ذاته آثار تلفظه وفعل إنتاجه الدقيق والفردي»[١٤] ضمن سجلات ذاتية تتجلى في المعرفة الذاتية للراوي وأقواله، ثم صيغ تقديماته لذاته ومعارفه عبر ضمير واضح، أو من خلال تقديمات خارجية، فضلاً عن حضور الكتابة باعتبارها موضوعاً لفعل الرحلة، حيث «تنجز بالتدخل في المعطى، تغييره وتحويره وإعادة تركيبه لفائدة المستكشف»،[١٥] ويمكن تمحيص أنا الراوي من زاوية أخرى، ذلك أن النصوص الرحلية تأتي في صيغتين كبيرتين: راو عاش التجربة ثم دونها بنفسه وراو عاش التجربة ثم رواها وكتبها غيره.

تندرج في الصيغة الأولى أغلب الرحلات، دون أن يفقد التحويل نسغ الارتباط في تلك المسافة. أما الصيغة الثانية والتي يمثلها نص **التحفة** لابن بطوطة، فإن صياغات ابن جزي أو عمله التركيبي أو التنقيحي يفقد النص توهجه الفني، في حين يمكن الحديث عن صيغة ثالثة «رسمية» تتعلق بتدوين رحلات الملوك والسلاطين من طرف مرافق في الرحلة، من طرف كتاب الدواوين، وتسمى رحلة أو حركة.[١٦] ويساهم الشكل الفني في توجيه الأنا وتحديد مواقعها ومدى تدخلاتها، خصوصاً وأنها تتلون بآثار التجربة التي تخوضها. ذلك أن النصوص الحجية والزيارية هي أساساً تجربة روحية، مقابل التجربة المادية في الرحلات التجارية، فيما يخوض الرحالة تجربة النقل والتواصل في النصوص السفارية. ويبقى الراوي واحداً لأنه عاش تجربة كان لا بد من التفاعل معها، والمهيمن فيها إما الروحي أو المادي أو هما معاً، أو تجربة أخرى تكليفية ذات هدف محدد.

هوية الآخر المتهمة

يتضمن كل نص بالضرورة رؤية وخطاباً، ويعكس بشكل واضح الأنا التي لا توجد بدون الـ«أنت»[١٧] والآخر. وحينما يكون هذا النص رحلة فإنه يرتبط بفضاءين متعددين وزمن ممتد يجعل النص حافلاً بأبعاد سير–ذاتية وتراجمية ومناقبية، يتفاعل لبناء صورة الأنا وصورة الآخر، حيث الرحالة «أحد المفاتيح التأويلية للعالم والتاريخ»[١٨] والذات.

وإذا كانت النصوص التعبيرية لا تخلو من حضور الذات بصيغة ما، فإن الرحلة تستحضرها بشكل خطي وعمودي بجانب الآخر. وهذا الأخير الذي هو أفكار وقيم وعادات وثقافة يتمظهر من خلال صورتين: الصورة الأولى قبلية، تخيلية، في ذهن الراوي قبل انطلاق الرحلة، تتشكل من السماع الذي يضفي على الآخر صورة احتمالية، تركز على جوانب اللامألوف والغرائبي وبعض التقاليد المغايرة، وتترسخ انطلاقاً من الحكي الشفوي ومن الرحلات السابقة، أو من بعض المؤلفات التاريخية والجغرافية، ومن الأحلام والتخيلات، إضافة إلى بنية العقل العربي الذي كان يقسم الآخر – من منظور ديني – إلى بلاد الإسلام وبلاد الكفر، وهو نفس المنظور الذي هيمن – بتفاوت – في جل الرحلات العربية حتى القرن التاسع عشر، واستحكم في رؤى الرحالة وصياغة الآخر. والصورة

الثانية، وهي صورة بعدية معدلة بعد انتهاء الرحلة فعلياً، تحافظ على آثار من الصورة الأولى، ترى من منظور يورطها في يقين الاحتمال، ووهم ترسيخ الآخر كما هو – وليس كما كان أو ما سيكون عليه. ولعل المرحلة الحاسمة هي لحظة تحويل الآخر من التجربة المعيشة إلى الكتابة التخييلية، فيصير مجرد قيم وأفكار وأحكام عند أبي دلف، وعجائب وخوارق وعادات غريبة عند ابن فضلان، كما يصبح مجسداً للاختلاف عند أفوقاي، لأن الراوي ينظر إلى هذا الآخر من وجهة نظر تمييزية مقارنة، تعتمد كفتي الانسجام والاختلاف باعتبارهما سؤالاً خلفياً يقف وراء كل صورة للآخر. هل تنسجم أم تختلف مع الأنا؟

الآخر والأوتوإثنوغرافي autoethnographique

لا يوجد الآخر بشكل مطلق وإنما بصورة نسبية باعتباره هوية مغايرة، تتحدد من خلال الأنا والتفاعلات الممكن حدوثها، ومن التأثيرات والقيم الثقافية والاجتماعية السائدة وما تفرزه من مهيمنات موجهة، لأن كل نص رحلي يحكي اكتشاف الآخرين،[١٩] عبر تيمات يعتمدها الرحالة موضوعاً له، انطلاقاً من رؤية إسلامية قد تصطبغ بلون صوفي أو سياسي أو غيرها من المؤثرات التي تعدل من تشكيل تلك الرؤية، بحيث يتحدد الآخر من المحدد الديني: الآخر المشابه أو الآخر النقيض. وتتضمن كل رحلة صيغة لتقديم وعرض الآخر، فتقدمه من خلال ملامح وبعض سمات العنصر الثقافي بالمفهوم الذي يحمله الراوي، ذلك أن الرحلات الحجية–الزيارية ورحلات المثاقفة تجعل من هذا العنصر دعامة مركزية في بناء رؤية الرحلة. كما أن حضور الاجتماعي وما يتضمنه من تأثيثات مكملة لصورة الآخر من سلوك وعلاقات ينظر إليها الراوي متراكبة غير مفصولة، رغم ما قد تفرزه من تعدد يقود، بدوره، إلى التنوع في التقديمات بين القبول والرفض، بين الانسجام والاختلاف، فيصبح منظور التقديم قيمياً، يطرح أسئلة محايثة عن جوهر الآخر وطبيعته، فهو عند ابن فضلان وأبي دلف يشمل الآخر المغاير لأن قوام دين غير الإسلام يبيح ما حظرته الشرائع الإسلامية، كانكباب الآخر – ممن زارهم ابن فضلان – على شرب النبيذ، وطرائق اختيار الموت مع الميت، إضافة إلى العديد من الممارسات التي تؤطر صورة الآخر مادياً وروحياً في الأخلاق والعلم والجهل والصدق والقيم.

وهذا الآخر الذي يتم تقديمه من طرف الراوي، وفق شبكة ذات خلفية موجهة، يؤثر ويتأثر بما يرى ويسمع، ثم ينتقل إلى فعل الإنجاز. ويعمد هذا الراوي إلى مدونة قيمية، تتعامل مع الآخر من ثلاث زوايا: الاختلاف والرفض، الانسجام والتوافق، ثم موقف الحياد، مستعملاً مفردات وأساليب تعبر عن الموقف بتوظيفات معجمية ودلالية تعبر عن الاختلاف، وتنصب على جوانب الأخلاق والروح (العبدري، ابن فضلان)، أما التوظيفات الخاصة بمدونة الانسجام والتوافق مع الآخر، فاستعمالاتها صريحة وضمنية في جمل إخبارية تبدو محايدة ظاهرياً، أو إعمال ألفاظ قطعية تأكيدية (ابن بطوطة، العبدري) تفرز الانسجام مع موقف الآخر في قيمه التي تتفق وقيم الأنا، أو مع تلك التي تبدو ضرورتها أساسية وتفتقدها الأنا.

وإذا كانت صورة الآخر تنبني في أغلب النصوص الرحلية من منظور رؤية الرحالة-الراوي، فهناك شذرات أخرى يتحقق فيها ما أسمته ماري لويس پرات الأوتوإثنوغرافي،[٢٠] حيث يتم تقديم صورة الآخر الإثنوغرافية من طرف هذا الآخر نفسه، وباستحضار صوته عبر الحوار أو نقلاً في السياق على لسان الرحالة-الراوي. يقول ابن فضلان:

> ووقفناً في بلد قوم من الأتراك يقال لهم الباشغرد، فحذرناهم أشد الحذر. وذلك أنهم أشر الأتراك وأقذرهم وأشدهم إقداماً على القتل، يلقى الرجل الرجل فيفرز هامته ويأخذها ويتركه، وهم يحلقون لحاهم، ويأكلون القمل، يتتبع الواحد منهم ذرز قرطقه، فيقرض القمل بأسنانه، ولقد كان معنا منهم واحد قد أسلم، وكان يخدمنا فرأيت قملة في ثوبه فقصعها بظفره، ثم لحسها، وقال لما رآني: «جيد». وكل واحد منهم ينحت خشبة على قدر الإحليل ويعلقها عليه، فإذا أراد سفراً أو لقاء عدو قبلها وسجد لها، وقال «يا رب افعل بي كذا وكذا» فقلت للترجمان: «سل بعضهم ما حجتهم في هذا، ولم جعله ربه؟» قال: «لأني خرجت من مثله فلست أعرف لنفسي غيره».[٢١]

لا يتحقق الأوتوإثنوغرافي إلا برغبة الراوي وعلى عهدته، فيورد هذا النوع من التقديمات الذاتية للآخر بقصد تعزيز الخبر والتنويع في السرد، فضلاً عن الأسلوب العام الذي يحكم سردية الرحلة. فابن فضلان يلجأ بكثرة إلى هذا الشكل من السرد الذي يعرض للآخر من زاويتين: زاوية تقديمية، وأخرى بتقديم الآخر لنفسه عن طريق الحوارات، فيما هناك رحلات أخرى تعود إلى هذا النوع بشكل قليل ومتناثر.

يشكل الآخر بالنسبة للراوي جزءاً أساسياً في بناء الرحلة من كافة المستويات، باعتبار أن السفر هو «مرآة الأعاجيب»، ومرآة النفس التي لا ترى تفاصيلها إلا بالانتقال والاغتراب والاحتكاك مع آراء وسلوكات وتقاليد الغير، والاصطدام ببعضها والتوافق مع البعض الآخر، حيث رؤية الذات صافية عبر المقارنات المتعددة والقاسية أحياناً. فيصبح اكتشاف الآخر هو في نفس الآن اكتشافاً للذات؛ إنه تعديل يمس الخارج كما الداخل،[٢٢] فضرورة الآخر تأتي من كونه يثوي الخير والشر، الانسجام والاختلاف، وهي حالات يجسد فيها القيم المجتمعية والثقافية الأكثر بروزاً، فيتخذه النص الرحلي من ضمن عمدة مكوناته.

إن الشخصية في الرحلة الفعلية هي الآخر الفعلي، والصورة التي تحمل من الاحتمال أكثر من حملها للحقيقي. من ثم فالراوي يتخذ صيغتين للتعامل مع هذا الآخر: الصيغة التعميمية وفيها تتم الإشارة إليه بصيغة الجمع الغائب دون تعيين اسم معين عدا الانتماء إلى فضاء ما – وهو أسلوب نهجه بكثرة ابن فضلان الذي كان يصور الآخر من زاوية الاجتماعي وما يطبعه من سلوك وعادات. أما الصيغة الثانية، وهي التخصيصية العادية أو القريبة من شكل التراجم المضمنة، فيلوذ بها ابن بطوطة والنابلسي بشكل خاص، كما أن موضعة الآخر والتعامل معه يجيء من اعتبارات قبلية

مميزة للآخر المسلم وغير المسلم، وهو ما بدا واضحاً عند ابن فضلان وأبي دلف وأفوقاي، بينما أنواع هذا الآخر وتجلياته في النصوص الرحلية كثيرة تستجيب لرؤى ومنظورات الرحالة-الراوي، ثم لنوع الرحلة. ويروم نص العبدري استقصاء الآخر الثقافي للبحث عن العلماء والفقهاء والأدباء، كما يعكس الديني والاجتماعي في اختبارهما للذات وتدعيمها وتحصينها.

أما الآخر التاريخي والرمزي فيتم استدعاؤه في جل الأنواع الرحلية، مثل الآخر الاجتماعي المهيمن على الرحلة السفارية والحجية وفي باقي الأشكال بتفاوت. ويحضر الآخر في الرحلة متعدداً ومتنوعاً بتنوع النماذج البشرية في المجتمعات والعصور؛ فهناك رحلات لا تسجل إلا حضورها مع الآخر المتحكم في السياسي أو في الاقتصادي أو في الثقافي، دون استحضار الآخر البسيط والعادي. وهذه ثغرة واضحة في النص الرحلي الذي أغفل التركيز على الأصوات الهامشية والمنسية واقتصر على الأصوات الحاملة لسلطة معينة. فالرحالة-الراوي يحاول أن يختزل المجتمع الذي يزوره في ذلك الآخر، وحينما يتخذ منه موقفاً ينعكس على رؤيته للمجتمع أو الفئة، لأن مواقف العبدري المتطرفة من بعض العلماء والفقهاء والأدباء هي نفسها مواقفه من الثقافي والعلمي في ذلك المجتمع، وبالتحديد الفئة الممثلة له في تلك الفترة.

أما الآخر عند أفوقاي فيمثل صورة ممقوتة ومرفوضة تعكس مواقفه من المجتمع المسيحي، دينياً وسياسياً، فيما يطبع التناقض والتنوع موقف ابن فضلان من العجائب وبعض العادات الغريبة لمجتمع غير إسلامي - موقف يبدو منسجما، يبسط مشاهداته عن الآخر بعين المتعجب. وبين الانسجام والتناقض تصبح الرؤى والأحكام نفسية في جزء كبير منها، مبنية على مقارنات ذاتية تعمل على تذويت الكتابة. ويسهم عنصر الوصف في تحقيق شفافية صورة الآخر، لكنه لا يحضر إلا نادراً في أوصاف فكرية استثنائية لبعض الشخصيات، فيما تظل صورة الآخر في الأغلب، شاحبة بدون ملامح.

تتفاعل أبعاد الآخر في النص الرحلي في تعدديته، بحيث تتنوع تجلياته من خلال استيعاب رؤية الراوي-الرحالة للآخر، سواء الذي يحتك به تحاوراً وتعاملاً، أو الذي يسمع عنه بصفته جزءاً من الماضي أو الحاضر. إن فهم تشكل الآخر في وعي الرحالة-الراوي هو رهين بمدى استدعائه لهذا الآخر، باعتباره شخصيات تؤثث النص وتسهم في بنائه وتخليق الحيوية في الحكي عبر تخييل الأحداث وتأطير الآخر في شخصيات تسهم في بناء الرحلة والتي لا يمكن رصدها إلا عبر شبكة العلاقات التي تربطها، وداخل تقاطع حركتي الدال والمدلول.[٢٣]

وإذا سلمنا بتمظهر الآخر باعتباره شخصية في الرحلة فإن تعدد أنواعها، ضمن الأشكال الرحلية، يفضي إلى شخصيات مرجعية (تاريخية، وأسطورية، وكراماتية، واجتماعية، ودينية) وإشارية واستذكارية،[٢٤] ترتسم الأثر الواقعي إلى جانب سمات فنية تخيلية، وهو ما يغني صورة الآخر في علاقاته بالرغبة والتواصل والمشاركة، وتحقق ذلك في النص الرحلي عبر مستويين: ١- الآخر المنتمي إلى نفس الأمة دينياً (بلاد الإسلام)، والنظرة إليه تظل مزدوجة في رؤية المسلم، آخر متعدداً بين المسلم المماثل له، والمسلم الذي

يذل الحجاج ويهينهم وهم في طريقهم إلى الحجاز، ثم المسلم الآخر في بلاد الغير، وما يعانيه من مذلة من طرف أهلها. ٢- أما الآخر المنتمي لبلاد العجم، فإن الرؤية إليه غير موحدة عند الرحالة. وإذا كان موقف العبدري قاطعاً، باعتبار الآخر ينتمي إلى «بلاد الكفر»، فإن ابن فضلان وابن جبير وابن بطوطة لهم مواقف تتدثر بالموضوعية. حيث المصالحة عند الرحالة هي وعي ديني-إسلامي، تجري مع أوعاء الآخر الدينية، وتتصادم مع وعي الآخر السياسي الذي لا يطبق حدود الله، على عكس الآخر عند أفوقاي المتمثل في اليهود والمسيحيين، من ملوك وأمراء وقساوسة ورهبان وهو يصورهم انطلاقاً من منظومة دينية، يجادلهم بها ويحاكمهم أيضاً. أما ابن فضلان وابن بطوطة فينظران إلى الآخر المنتمي لبلاد الكفر أو لطرق مذهبية معينة، من منظور اختلافيته عن الأنا من جانب العادات والحياة الاجتماعية. وقد عمد الرحالون إلى استعمال مفردات من قبيل: الكفار والنصارى ومرادفات أخرى، مقابل المسلمين، تمييزاً وتأكيداً للرؤية التي ينظرون منها للآخر وهويته.

تأسيساً على ما سبق، يصبح الآخر هوية تتخذ، في أغلب الأحيان، شكل المتهم، لأنه مغاير ويحمل قيماً ثقافية واجتماعية وسياسية «مناقضة» لهوية الذات/الأنا، حيث تتفاوت النصوص في تشكيل هذه الهوية، الذاتية أو الغيرية l'altérité، ويصبح بناؤها عبر سرد سير-ذاتي وتراجمي من خلال أوصاف وتعليقات وتقييمات تندرج تحت اسم مشاهدات. وإذا كان عنصر التذويت المتحقق بفعل حكي هذه المشاهدات من طرف الرحالة-الراوي، فإن بناء صورة الآخر يحقق هوية أمام مرايا تتلمس المقارنة والحكم والتقييم. ويمكن اعتبار النصوص الرحلية العربية التي كتبت ما بين القرن التاسع ونهاية السابع عشر ممثلة لهذا الاتجاه بصيغة مختلفة عن النصوص الرحلية المتجهة، على الخصوص في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، إلى إسبانيا وفرنسا وإنجلترا، وإحساس الأنا بالضعف والتخلف الاقتصادي والتقني مقابل الآخر القوي والمتملك لأسباب التقدم.

«رسالة ابن فضلان» وخطاب الهوية

منذ القرن الثالث للهجرة (٩م)، والذي ارتبط بنسق دينامي ومتعدد العلامات من الديني والسياسي والتاريخي والثقافي، انطلقت رحلات جغرافية ودبلوماسية ومتخيلة في أنحاء كثيرة من العالم آنذاك، لتدوين كل شيء، وهو ما أصبح اليوم يشكل أرضية لبحوث في الآداب والاجتماع والتاريخ والجغرافيا وعلم السياسة والدبلوماسية ومجالات أخرى. وشكلت هذه النصوص الرحلية تراثاً أساسياً وملتقى تتوحد بداخله أشكال تعبيرية مفتوحة على اجتهادات وتأويلات، وعلى نصوص أخرى تتممها أو تهيئ للانتقال إليها في نفس الشكل أو في تأليفات أخرى زخرت بها الثقافة العربية كمؤلفات التراجم والطبقات والنوازل. ويندرج نص ابن فضلان الرحلي المسمى **رسالة ابن فضلان** ضمن النصوص التي حققت تلقياً متنوعاً ومتعدداً. فهي تأتي في سياق ثقافي وحضاري مبكر ارتبط بوعي ديني وثقافي جديد، ووعي بالكتابة والتدوين، وفي لحظة ظهرت فيها ثلاث رحلات متقاربة

وأساسية في تاريخ النص الرحلي الإنساني: ابن فضلان (٩٢١م)، أبو دلف (٩٤٢م)، المقدسي (٩٨٥م).

فهل كان في خلد أحمد بن فضلان أن تصبح الرسالة الرحلية/التقرير، التي رفعها إلى الخليفة المقتدر بالله، نصاً استراتيجياً، وملتقى للباحثين في الآداب والجغرافيا والتاريخ والدبلوماسية والأنثروبولوجيا بمختلف المناهج شرقاً وغرباً؟ وهو الفقيه المغمور الذي أنجز مهمة واهتم بتقييدها إنجازاً في شكل رسالة، خصوصاً وأنها قد دامت ما يقارب السنتين ذهاباً وإياباً من بغداد إلى بلاد الصقالبة سنة ٩٢١م. هل كان يعتقد، ولو للحظة، أن رسالته تلك، سيتنوع الاهتمام بها بشكل مختلف، في روسيا التي تعتبرها تاريخاً رسمياً لها في تلك الفترة، وفي فرنسا وألمانيا اللتين ما تزالان تحققان في مضامينها وكانت سباقة للاكتشاف، وفي أمريكا عمل الكاتب الأمريكي كرايتون إلى استثمار أحداثها في رواية بعنوان *Eaters of the Dead* (١٩٧٦)،[٢٥] وفي انجلترا اقتبس المخرج جون ماكتيرنان مضمون الرحلة في فيلم سينمائي بعنوان *The Thirteenth Warrior* (١٩٩٩)، كما استقى الفنان الروسي هنري سميرادسكي من الرحلة لوحة الدفن والتي تزين اليوم أهم متاحف روسيا بلينينغراد. أما في الدول العربية فقد كان مادة لبحوث وأطروحات جامعية كثيرة وسلاسل مصورة للأطفال.

ولعل خاصية «الحيرة» هي السمة البارزة التي رافقت ابن فضلان ونصه الرحلي المكتوب بحيث لم تنتبه إليه كتب التراجم والأخبار أو مؤلفات التاريخ والجغرافيا، ولا أحد يستطيع أن يؤكد وجوده الفعلي من قبل أو من بعد، ولم يذكره المؤرخون الأقربون والأبعدون، فالأصطخري الذي عاش في القرن الرابع ينهل من رسالته الشيء الكثير دون أن يذكره، كما يأخذ ابن رسته والبكري والمسعودي ولربما ابن حوقل أيضاً من الرسالة دون ذكر اسمه أو اسم شخص آخر اسمه أبو عبد الله محمد بن احمد الجيهاني والذي يذكره ابن فضلان في رحلته أثناء وصوله بخارى، وقد كان الجيهاني لحظتئذ يدعي بالشيخ العميد، كاتب أمير خرسان، ويذكر ابن العديم في **بغية الطلب** أن الجيهاني هذا له كتاب **المسالك والممالك** وقد ضاع، ويقال أيضاً أن كتاب **البلدان** لابن الفقيه الهمذاني يتضمن أجزاء كبيرة من الكتاب الضائع للجيهاني، هذا الأخير الذي كان من الممكن أن يؤكد لقاءه بابن فضلان أو ينفيه.

ويرجح أن يعود نسب ابن فضلان إلى العجم الموالي من أصل فارسي، فهو مولى فاتح مصر محمد بن سليمان ومشتت آل طولون سنة ٢٩٢ هـ والذي قتل سنة ٣٠٤هـ ثم مولى أمير المؤمنين المقتدر بالله الذي قتل بدوره سنة ٣٢٠هـ. ولا أحد يعرف مصير ابن فضلان، قبل الرحلة أو بعدها، وإن كان مصير النسخة الوحيدة المبتورة التي عثر عليها سنة ١٩٢٤ كانت ببلاد فارس (مشهد) الموطن الأول لابن فضلان.

لم يذكر اسم ابن فضلان إلا في القرن الثالث عشر الميلادي (٧هـ) مع مؤرخين أساسيين: ياقوت الحموي (١١٧٨-١٢٢٨م) في **معجم البلدان**، والذي نقل عنه أجزاء كثيرة، مشيراً إليه مرة بـ«الرسالة»، وبـ«كتاب أحمد» ومرة بـ«قصة ابن فضلان»، والقزويني (١١٨٤-١٢٦١م) في مؤلفه **آثار البلاد وأخبار العباد**.

خطاب إلى المقتدر

يسجل ابن فضلان ملاحظات توثيقية هامة عمن كان وراء تلك الرحلة، وقصة البعثة التي عمل الخليفة المقتدر بالله على انتداب ابن فضلان فقيهاً ومشرفاً عليها، وربما بإيحاء من وزيره حامد بن العباس.[٢٦] وقد كان الخليفة المقتدر في تلك السنة (٣٠٩هـ) في أوج عزه وعز دولته وشهرتها في البلدان الأخرى، وعمره آنذاك سبع وعشرون عاماً. وقد تولى المقتدر بالله الخلافة سنة ٢٩٥هـ وعمره ثلاث عشرة سنة، فصار خليفة تتحكم فيه أمه وتسيطر عليه نساؤه وخدمه، حيث كان يسكن في قصر بداخله أحد عشر ألف خادم أصولهم من الروم والسودان، وخزائنه عامرة حتى فاضت، وقد أجمع المؤرخون على أنه في هذه البدايات كانت أمور دولته تدور على تدبير النساء والخدم. وقد مر بجانبه في الوزارة ثلاثة من عتاه الوزراء، أبو الحسن علي بن الفرات وعلي بن عيسى بن الجراح وحامد بن العباس. غير أن نهاية الخليفة المقتدر بالله ابن الخليفة المعتمد كانت رحلة قدرية غريبة بخلعه من ملكه وإعادته، ثم قتله ومكوث جثته مرمية على قارعة الطريق سنة ٣٢٠هـ. وقد ذكر المسعودي أن الجهشياري ألّف كتاباً في المقتدر من ألف ورقة.

وصلت الخليفة المقتدر بالله رسالة من ألمش بن يلطوار ملك الصقالبة، حملها إليه رسول مسلم هو عبد الله بن باشتو الخزري يطلب منه فيها ثلاثة أشياء مرتبة دبلوماسيا:

١- أن يرسل إليه بعثة تفقهه في الدين وتعرفه شرائع الإسلام.
٢- أن يبني له مسجداً وينصب له منبراً للدعاء للخليفة.
٣- أن يبني له حصناً يتحصن فيه من الملوك المخالفين له من اليهود الذين يفرضون على شعبه الضرائب ويغتصبون بنات مملكته.

ولأن الخطاب يؤكد للخليفة المقتدر قوته الدينية والعسكرية والحضارية، فقد اعتبره مسئولية وضرورة، فعجل بتشكيل وفد من أربع شخصيات رئيسية هي سوسن الرسي وتكين التركي وبارس الصقلابي ثم ابن فضلان، وهم يمثلون لغات أربع هويات تنصهر في هوية شمولية واحدة وهي المهمة الدينية والعسكرية، قاسمهم المشترك إسلامهم ومهمتهم، يقودهم ابن فضلان الفقيه وتحت إمرته عدد من الغلمان. وقد حصل الوفد على المال الضروري للرحلة والأمر ببناء الحصن من خراج ضيعة من ضياع الوزير السابق بن الفرات الذي كان قد خلع وصودرت أملاكه ووزعت.

رسالة في الهوية والغيرية

يحقق ابن فضلان في نصه إدراكاً منطقياً للواقع الذي يصفه في **رسالته** والتي استطاعت أن تبلور تأويلات للمشاهدات التي رآها وخبرها عبر مسار رحلي انطلق من بغداد إلى الصقالبة، مروراً بمحطات كثيرة، قدمها في لغة سردية تقريرية ووصفية تعتمد جملاً مباشرة تكتسب ملامح فنية حينما يروي المحن التي عاشها في مسار الذهاب،

وكذلك العجائب التي شاهدها أو سمع عنها، حيث قام الوصف بدور حيوي في تنشيط السرد وتحقيق الانتقالات المهمة في الرحلة، خصوصاً في لحظة العبور الأولى المتسمة بشح في المعلومات: «فلم يبدأ الحكي بشكل منتج إلا حينما بدأ تشغيل الوصف بموازاة وتناوب مع السرد».[٢٧] وقد أهل، هذا، النص للانبناء وفق خطية وسياق استقطبا قطبين تحكماً في كل مفاصل النص الرحلي: الحكي والتأريخ، بحيث اختار الرحالة-الراوي صيغة، ينوع عليها بطرائق متبدلة في تقييد الخبر وعرضه، وهي الإخبار بما رأى، أي الخبر اليقين عبر الإدراك والتجربة، وهو ما أفرز مبدأين أساسيين تحكماً في كل الرحلة: مبدأ واقعي يحضر عبر الأزمنة المحايثة للأمكنة وبعض الأحداث، ومبدأ احتمالي يتمثل في المشاهدات والمرويات التي تحكى عن المحن والعجائب، وتشخيصهما متوسلاً في ذلك بمجموعة من التقنيات والوسائط في الإبلاغ، وحريصاً على التنويع في ضمائر المتكلم بين التي تعود على المفرد الذاتي وعلى الجمع.

كذلك كان ابن فضلان حريصاً على إبداء وجهة نظره وتعليقاته وتقييماته وحرصه على أداء مهمته الموكول بها من طرف الخليفة، فيعبر في أماكن مختلفة عن نجاحه حيناً وفشله حيناً آخر:

> ورأينا فيهم أهل بيت يكونون خمسة آلاف نفس من امرأة ورجل قد أسلموا كلهم، يعرفون بالبرنجار، وقد بنوا لهم مسجداً من خشب يصلون فيه، ولا يعرفون القراءة، فعلمت جماعة ما يصلون به.
> ولقد أسلم على يدي رجل يقال له طالوت فأسميته «عبد الله» فقال: «أريد أن تسميني محمداً» ففعلت، وأسلمت امرأته وأمه وأولاده فسموا كلهم «محمداً» وعلمته «الحمد لله» و«قل هو الله أحد» فكان فرحه بهاتين السورتين أكثر من فرحة إن صار ملك الصقالبة.[٢٨]

إنه يعبر عن شكل من أشكال الجهاد ونشر الدعوة الإسلامية بين قوم كثير أسلم على يديه، ثم يمثل بنموذج يجسد الحوار والاختيار والتأثير الذي طال الرجل وقد رفض اسم عبد الله والتمس أن يسميه محمداً ونفس الأمر مع زوجة الرجل وأمه وأولاده الذين اختاروا جميعهم اسماً واحداً (ربما كنية تحقق ارتباطهم بالإسلام). ويبدو أن ابن فضلان لم يتدخل في أن تسمى عائلة باكملها باسم واحد، لأنه امر ثانوي لا يستحق الوقوف عنده، فالجملة التالية هي الأهم بعد دخولهم الإسلام وتعكس الاقتناع التام والاطمئنان.

هل كان ابن فضلان حجة وذا قدرة خارقة على الإقناع والتأثير أم أنه كان يبالغ ويكذب، في سياق أجواء الرحلة ومتطلبات الوصف والتعبير الذي لا تستقيم معه الأحداث العادية، ولفت انتباه الذين وثقوا فيه وأرسلوه مسئولاً في مهمة سفارية تتطلب الدبلوماسية والمرونة؟ وفي سياق التعبير عن فشله يختار موقفاً لا يلومه عليه أحد، خصوصاً حينما يتعلق الأمر بطبائع اجتماعية غريبة سعى فيها اجتهاداً دون نتيجة: «وما زلت أجتهد أن يستتر النساء من الرجال [في السباحة] فما استوى لي ذلك».[٢٩] إن ملك الصقالبة

في خطابه، كما فهمه الخليفة المقتدر، وكما يفهمه ابن فضلان هو البحث عن هوية جديدة له ولشعبه باعتبار أن الهوية هي ما يريد إنسان أو جماعة أو شعب أن يكون. وقد رسم ابن فضلان في نصه الرحلي صوراً لثلاث هويات:

١- **الهوية الأساس** القوية والمهيمنة، الإسلامية العربية وقوامها الدين وما يستتبعه من نظافة وأخلاق.
٢- **الهوية المتحولة** والراغبة في تمثل قيم أخرى والاندماج في هوية كبرى أساس تضمن الحماية في الدنيا وثواب الآخرة.
٣- **الهوية المتوحشة** الغيرية، المغايرة والتي تجسدها الأوساخ والزنا وغياب القيم.

وتتحقق صور الهوية في **رسالة ابن فضلان** عبر استعراضه لمشاهداته وللأوعاء عبر محاوراته، فهو يؤكد في كل مرة، انطلاقاً من وعي مقارن، على المغايرة في السلوك والعادات والممارسات الطقوسية والعيش والحياة اليومية، كما يؤكد على ثنائية المسلم والكافر. إن هذا الوعي المشدود إلى الهوية عند ابن فضلان هو ما طبع جميع النصوص الرحلية التي كانت وجهتها غير البلاد العربية الإسلامية، فالرحالة-الراوي ليس لديه ما يباهي به وينتصر لأخلاقه سوى عقيدته الإسلامية والقيم التي يحملها. وإذا كان هذا هو الحال مع ابن فضلان في القرن العاشر الميلادي، فإنه يتكرر مع رحالة عرب آخرين في القرن التاسع عشر حينما نشطت الرحلات السفارية-الدبلوماسية، حيث يقف هؤلاء، أمام صعود حضارة عمرانية وتكنولوجية وأدبية كانوا يحتارون في التعبير عن إعجابهم بها حتى لا يختلط ذلك بمدح صاحب هذه الحضارة، الآخر والذي لم يتردد الكثير من الرحالة في وصفهم بالآخر الكافر والعدو.

الهوامش

(١) المقصود بمفردة skas مفهوم استخدمه الشكلانيون الروس لوصف النصوص المكونة من «سجلات» لغوية عدة يكون فيها المحكي تعبيراً مباشراً مشيداً على أساس من رنة السرد. راجع عثماني الميلود، «السرد الروائي وآليات التحديث»، **الرواية المغربية: أسئلة الحداثة**، تحرير شعيب حليفي (الدار البيضاء: منشورات مختبر السرديات، ١٩٩٦)، ص ص ٢٦-٢٧.

(٢) هذه أهم عناصر خطاب الرحلة وهو ما يجعل منها، بامتياز، خير ممثل لخطاب الهوية من خلال ما يعكسه في بحثه عن جوهر الذات وجوهر الآخر، وإبراز معالم القيم والمتناقضات والتطلعات، والمهيمن الديني والسياسي والثقافي (وهو الدور الذي تضطلع به الرواية في عصرنا الراهن).

(٣) راجع:
Wladimir Krysinski, "Discours de voyage et sens de l'altérité," *Cursos de Arrábida Portugal, A Viagem na Litératura*, ed. Maria Alzira Seixo (Lisbon: Publ. Europa-América, 1997) 236.

(٤) راجع:

Mary Louise Pratt, *Imperial Eyes: Travel Writing and Ttransculturation* (London: Routledge, 1992) 204.

(٥) رنا قباني، **أساطير أوروبا عن الشرق** (سوريا: دار طلاس، ١٩٨٨)، ص ص ١٣-١٤.

(٦) راجع:

Catherine Kerbrat-Orecchioni, *L'énonciation de la subjectivité dans la langue* (Paris: Armand Colin, 1980) 83.

(٧) راجع:

Pierre van den Heuvel, *Parole, mot, silence: Pour une poétique de l'énonciation* (Paris: Corti, 1985) 60.

(٨) راجع:

Mikhail Bakhtin, *Esthétique de la création verbale* (Paris: Gallimard, 1984) 55, 211-78.

(٩) راجع:

Hervé Richard, "Interprétation archéologique de récits de voyage en tournine," *Influence de la Grèce et de la Rome sur l'occident moderne*, ed. Raymond Chevalier (Paris: Les belles lettres, 1977) 241-48.

(١٠) ابن بطوطة، **تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار**، تحقيق محمد عبد المنعم العريان، مراجعة مصطفى القصاص، ط ٢ (بيروت: دار إحياء العلوم، ١٩٩٢). وقد تمت الإفادة من بعض الرحلات المشار إليها في متن هذه المقالة: أبو دلف، **الرسالة الثانية**، نشر وتحقيق بطرس بولغاكوف وأنس خالدوف، ترجمة وتعليق محمد منير مرسي (القاهرة: عالم الكتب، ١٩٧٠)؛ ابن جبير، **تذكرة بالإخبار عن اتفاقات الأسفار**، تحقيق حسين نصار (القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٢٢)؛ العبدري، **رحلة العبدري المسماة الرحلة المغربية**، تحقيق محمد الفاسي، (الرباط: جامعة محمد الخامس ١٩٦٨)؛ أفوقاي، **ناصر الدين على القوم الكافرين**، تحقيق محمد رزوق، ط ١ (الدار البيضاء: منشورات كلية الأداب، ١٩٨٧).

(١١) راجع:

Tzvetan Todorov, *Théorie de la littérature* (Paris: Seuil, 1965) 20.

(١٢) راجع:

Normand Doiron "L'art de voyager," *Poétique* 73 (Fevrier 1988): 87.

(١٣) Richard 243.

(١٤) تزفتان تودوروف، **الشعرية**، ترجمة شكري المبخوت ورجاء بن سلامة، ط ٢ (الدار البيضاء: دار توبقال، ١٩٩٠)، ص ٤٣.

(١٥) يوسف ناوري، «صورة الآخر في رحلة ابن بطوطة»، **ابن بطوطة**، ط ١ (طنجة: منشورات مدرسة الملك فهد العليا، ١٩٩٦)، ص ص ٦٤-٦٥.

(١٦) انظر رحلة قايتباي سنة ١٤٧٧ التي دونها ابن الجيعان (القرن ١٥م)، في مؤلفه **القول المستظرف**

في سفر مولانا الملك الأشرف، تحقيق عبد السلام تدمري (طرابلس: جروس برس، ١٩٨٤).

(١٧) راجع:

Tzvetan Todorov, *Les morales de l'histoire* (Paris: Grasset, 1991) 102.

(١٨) راجع:

Daniel-Henri Pageaux, *La littérature générale et comparée* (Paris: Armand Colin, 1994) 32.

(١٩) راجع:

Todorov, *Les morales de l'histoire*, 105

(٢٠) تستعمل ماري لويس پرات لفظة «التعبير الأوتوإثنوغرافي» بمعنى التعبير الإثنوغرافي الذاتي للإشارة إلى اللحظات التي يقدم فيها الآخرون أنفسهم بطرق تندمج مع ألفاظ الغير (ص ٧).

(٢١) أحمد بن فضلان، رسالة **ابن فضلان**، تحقيق وتقديم سامي الدهان، ط ٢ (بيروت: مكتبة الثقافة العالمية، ١٩٨٧)، ص ١٠٧-١٠٨.

(٢٢) راجع :

Jean Marie Apotolides, "Les méthodologies du voyage," Cahier de conference: Le récit de voyage, Université de Rouen, fev. 1995.

والذي ورد في ناوري، ص ٦٦.

(٢٣) راجع:

Philippe Hamon, "Pour un statut sémiologique du personnage," *Poétique du récit* (Paris: Seuil, 1977) 124-25.

(٢٤) انظر التقسيم الذي قدمه فيليب هامون في **المرجع نفسه**.

(٢٥) يستخدم كرايتون في كتابه **أكلة الأموات** مخطوط ابن فضلان عن خبرته بأهل الشمال في عام ٩٢٢م، وهو الذي يشير إليه حيدر محمد غيبة في تقديمه للترجمة (سوريا: الشركة العالمية للكتاب، ١٩٩١)، ص ص ٧-٩. وقد أشار إليه بتفصيل وتحليل شاكر لعيبي في «ابن فضلان، مقدمة عن رحلته وملاحظات عن دارسيه» ، **الرحالة العرب والمسلمون: اكتشاف الآخر**، ط ١ (الرباط: وزارة الثقافة المغربية، ٢٠٠٣)، ص ص ٣١٩-٣٣٩.

(٢٦) عن المقتدر ووزرائه، راجع ابن مسكويه، **تجارب الأمم** والصابي، **تحفة الأمراء في تاريخ الوزراء** اللذين يشير إليهما سامي الدهان في تحقيقه لـ**رسالة** ابن فضلان، ص ص ١٩٩ و٢٠٣.

(٢٧) شعيب حليفي، **الرحلة في الأدب العربي: التجنس، آليات الكتابة، خطاب المتخيل**، ط ٢ (الدار البيضاء: دار القرويين، ٢٠٠٣)، ص ٢٤٤، ويتضمن فصلاً خاصاً بتحليل **رسالة ابن فضلان**، ص ص ٢٤١-٢٥٢.

(٢٨) ابن فضلان، ص١٣٥.

(٢٩) **المرجع السابق**، ص ١٣٤.

رحلة الترجمان عبر الزمان والمكان[1]

مديحة دوس

كلمة الترجمان ومدلولاتها المتعاقبة

يرجع أصل كلمتي drogman الفرنسية وdragoman الإنجليزية إلى الكلمة العربية «ترجمان» التي تعود جذورها إلى اللغة الآرامية، حيث نجد الفعل «ترجمانا» targumânâ الذي يعني «ترجم»، والذي يعود بدوره إلى اللغة الأكدية. واكتسبت كلمة ترجمان من خلال الاستخدام الدارج للهجة المصرية معنى المرشد السياحي التقليدي في المناطق الأثرية المصرية؛ مثل هضبة الأهرام، والبر الغربي لمدينة الأقصر، والعديد من الأماكن الأخرى التي يتردد عليها السائحون. وكما سنرى فيما بعد، فإن لهذا الاستخدام أو المدلول اللغوي أصولاً قديمة تعود إلى بداية نشاط الارتحال باتجاه الشرق. ولكن كلمة الترجمان تحمل مدلولاً آخر أقل شيوعاً يرجع إلى عصور تاريخية أكثر قدماً، حيث كانت تستخدم في الإشارة إلى الشخص الذي يقوم بدور الوسيط بين الدولة العثمانية والقوى الأوروبية (الإيطالية ثم الفرنسية) على صعيد الشئون السياسية، والدبلوماسية، والتجارية؛ فقد كان الترجمان يضطلع بهذا الدور منذ القرن السادس عشر حتى نهاية القرن التاسع عشر أو ربما مطلع القرن العشرين.

وسوف نتعرض في هذه الدراسة للتراجمة من النوعين اللذين أشرنا إليهما؛ أي الترجمان-المرشد، والترجمان-الدبلوماسي؛ وإن كان التركيز الأكبر سوف ينصب على النوع الثاني، في محاولة منا لإلقاء الضوء على أصله التاريخي، وكيفية نشأته، ودوره، ووضعه الاجتماعي العام والخاص، ثم التعرض بعد ذلك إلى دور الترجمان في الحياة الثقافية.

الترجمان-المرشد

إذا ما كان مدلول كلمة الترجمان كمرشد سياحي ما زال شائعاً عند البعض من كبار السن، فإن الأمر يختلف بالنسبة للشباب الذين لا يعرفون - في معظم الأحيان - الترجمان في صورته القديمة حينما كان يضطلع بدور المرشد السياحي الذي يجيد في عصرنا الحالي لغة ما، أو عدة لغات، فضلاً عن دراسته للتاريخ بفتراته المختلفة، ولاسيما التاريخ المرتبط بالآثار التي يتعرض لها بالوصف والشرح أمام السائحين. أما الترجمان التقليدي أو ترجمان «الزمن الماضي»، فإنه لم يدرس في الغالب اللغات بشكل منتظم، بل لعله قد اكتسبها من خلال معاشرته للرحالة، أو لعله قد تتلمذ على يد مرشد أو ترجمان آخر من

سبقوه في هذا المجال، فاكتسب منه بعض المعرفة باللغة وقدراً من الإلمام بها؛ واكتسب كذلك بعض المعلومات الخاصة بالأماكن الأثرية وتاريخها. ونحن نتخيل مظهر الترجمان كما يبدو في تلك الصورة التي تتصدر الصفحات الأولى من **مرشد عبودي السياحي للآثار في صعيد مصر والنوبة** المنشور بالإنجليزية عام ١٩٤٢ في مطابع كوستا تسوماس بالقاهرة.[٢] فإنه يظهر في هذه الصورة مرتدياً عباءة فخمة تعلو قفطانه الحريري المخطط، ويضع على رأسه عمامة أنيقة مزخرفة تلتف حول طربوشه، ويقف حاملاً عصاه التي لا يستخدمها ليتكئ عليها، بل ربما يعدها بمثابة إحدى مظاهر السلطة والوقار. وهذا ما تضمنته طبعة الكتاب عام ١٩٤٢، غير أن الشخص نفسه يبدو في صورة جديدة تتصدر طبعة عام ١٩٥٦ للكتاب،[٣] حيث شهد مظهره قدراً من التحول جعله يقترب من شخصية الأفندي الحديثة، فصار يرتدي الحلة ورباط العنق، ويضع على رأسه طربوشاً يخلو من أي مظهر من مظاهر الزينة أو الزخرفة. وهكذا تحولت صورة الترجمان كما أراد أن يظهر بعد مرور أربعة عشر عاماً على صدور الطبعة الأولى من الكتاب؛ فلم يعد الترجمان يظهر بزيه التقليدي الذي يعود به إلى العصور السالفة، بل أصبح ينتمي إلى فئة الأفندية المطربشين الحديثين.



MOHAMED ABOUDI

عبودي سنة ١٩٤٢



MOHAMED ABOUDI

عبودي سنة ١٩٥٦

لا بد أن الرحالة الذين ترددوا على الشرق، بشكل عام، وعلى بلدان حوض البحر المتوسط، بشكل خاص، قد استعانوا بمن يقوم بأعمال الترجمة من أجل تحقيق التواصل مع أهل هذه البلاد؛ غير أن الترجمان–المرشد لم يظهر كشخصية مستقلة في الكتابات وسير المسافرين إلا خلال القرن التاسع عشر، حينما اختلفت الدوافع التي توافد من أجلها الرحالة، وتحول اهتمام هؤلاء الرحالة والمسافرين من جمع المعلومات، والتنقيب، والرصد، إلى الكتابة عن أنفسهم[٤]

والمحيطين بهم من مختلف الشخصيات. فقد أصبحت تلك الرحلات ترتبط بحب الاستطلاع، والرغبة في التعرف على النماذج الإنسانية المختلفة التي تتضمن ذلك الترجمان نفسه.

وبدأت الصورة الذاتية للرحالة تظهر في أدب الرحلات، ومن أول هذه القصص نجد رحلة الكاتب الرومانسي الفرنسي شاتوبريان Chateaubriand (**مسيرة الرحلة من باريس إلى القدس**) *Itinéraire de Paris à Jérusalem* التي قام فيها بوصف شخصيتي المترجمين اللذين رافقاه خلال رحلته من تركيا شرقاً حتى مصر، ثم تونس غرباً، ثم إسبانيا، والعودة مجدداً إلى نقطة الانطلاق المتمثلة في فرنسا. فقد صاحب الكاتب الرومانسي في بداية رحلته ذلك الترجمان الأشقر البَطين جوزيف القادم من ميلانو، وهو يرتدي رداءً مضحكاً ذا حزام ضيق يتسبب دوماً في رفع سترته. ثم تلا جوزيف في مهمة الترجمة شخص آخر ذو شخصية غامضة يدعى جان، حيث كان يتميز بشاربه الأحمر؛ وإذا ما أراد أن يقول شيئاً لسيده فإنه «يأتي إليه وهو يتلوَّى، وينحني حتى يكاد أن يقترب من الأرض ثم يهمس في أذن سيده»؛ مما كان يثير غضب شاتوبريان واستياءه فيصيح في وجه الترجمان قائلاً: «انصب قامتك، وارفع صوتك!».[٥]

ويتكرر ذكر الترجمان في سرد رحلة نرڤال Nerval إلى الشرق، حيث يبدأ قصته بقوله إن «ترجماني رجل ذو قيمة، لكنني أخشى كونه أكثر نبلاً مما يجب لسيد بسيط مثلي».[٦] غير أن الآراء الناقدة تلي كلمات الاستحسان؛ فالترجمان عبد الله يشعر أن مستخدمه لا يستطيع الاستغناء عنه،[٧] ويختفي تماماً حينما تكون هناك حاجة حقيقية إليه، وهنا يبدأ نرڤال في التعبير عن ارتيابه في أمر ذلك الترجمان، إذ يظنه قد اعتاد معاقرة الخمر بسبب مصاحبته الدائمة للسائحين؛[٨] ويرى أن شغله الشاغل قد صار موجهاً نحو استغلال الرحالة. ولكن تظل الكلمات الأكثر قسوة في حق الترجمان من صياغة فلوبير Flaubert عند وصفه للشخص الذي تولى مهمة الترجمة له، حيث نعته باللوطي، والقواد الرذيل.[٩] وهكذا، تتوالى صور الترجمان في قصص الرحالة، وإن كانت تختلف في تفاصيلها الدقيقة، لكنها تلتقي وتتشابه من حيث تلك النظرة الاستعلائية التي تستهدف الترجمان وتحقر من شأنه.

وقام المؤرخ دانيال پانزاك Daniel Panzac في دراسته حول «التراجمة-المرشدين في الشرق خلال القرن التاسع عشر» بجمع عدد كبير من قصص الرحالة الفرنسيين والإنجليز الذين تناولوا شخصية الترجمان (٣٥ باللغة الفرنسية، و١٧ باللغة الإنجليزية) خلال الفترة الممتدة بين عامي ١٨١١ و١٨٦٩. وقدم پانزاك عدة ملاحظات حول معالجتهم لصورة هذه الشخصية ووظيفتها؛ فقد ذكر أولاً أنه بينما ظهرت صورة الترجمان بكثرة لدى الكتاب الفرنسيين، فإنها قلّت نسبياً في الأعمال المكتوبة باللغة الإنجليزية. وهذه الملاحظة جديرة بالاهتمام، لأنها تعبر عن قدر من الاختلاف الثقافي بين شخصيات الرحالة. وأما عن ملاحظته الثانية فإنها تنصب على تنوع التراجمة؛ فهناك الترجمان الإيطالي، والعربي، والتركي، والمشرقي، والنوبي، واليوناني. وأخيراً، أظهرت الدراسة تلك النظرة المستخفة التي عادة ما تعكسها قصص الرحالة تجاه شخصية الترجمان؛ فهناك من يصفه بالنَهِم الذي يسعى إلى استغلال السائح بشتى الطرق،

ويصطحبه إلى التجار المُتَفَق معهم للحصول على نسبته من الصفقات التجارية التي يبرمونها مع السائحين. بل إن هناك من يعد الترجمان أيضاً شخصاً مخادعاً يستغل جهل السائح باللغة وعدم فهمه لها كي ينتفع منه قدر المستطاع. وهذا إلى جانب تلك الملاحظة التي ترددت من قبل بعض الرحالة في قصصهم المختلفة بشأن ضعف المعرفة اللغوية للترجمان، فحدود معرفته لا تتجاوز – وفقاً لبعض هذه الروايات – حفظ بضعة مئات من الكلمات والجمل التي يرددها في ثماني لغات مختلفة.(١٠)

وإذا ما كانت شخصية الترجمان تظهر في نصوص أدب الرحالة بهذا الشكل الفولكلوري ذي الأبعاد الغريبة، فإننا نجده مذكوراً – في بعض الوثائق التاريخية التي ترجع إلى نهاية القرن التاسع عشر – كشخص عادي ضمن حاشية الخديوي إسماعيل. فيظهر الترجمان وقد وكلت إليه مهمة الترجمة لأحد الموظفين الأجانب في زمن الخديوي، وما أكثر هؤلاء الموظفين الأجانب خلال تلك الحقبة. وفي إحدى الخطابات التي تتناول أمر رحيل الجنرال ماكلين – أحد القائمين بمهمة تعليم الأمراء من أبناء الخديوي – نرى الترجمان مذكوراً ضمن قائمة «الخدم» domestiques، ويبدو وكأن لا شيء يميزه عن شخصية الكواء، إذ كان أمر الاثنين يُناقَش في السياق نفسه. ويخاطب زهراب بك –المسئول عن شئون الأمراء في لندن – أحد أفراد سكرتارية الخديوي قائلاً: «أرسل لي خطاباً من الدايرة السنية بخصوص الترجمان شاهين والكواء خليل اللذين كانا في خدمة الجنرال؛ ويجب طردهما. فقد قمت وفقاً لأوامركم باستدعائهما مع الخادمتين الإنجليزيتين».(١١)

ولم تعد الرحلة تقتصر على الأغراض السياحية التي كان يقوم بها أفراد النخبة فقط مثل كبار الأدباء، والفنانين، بل امتدت لتشمل الطبقات المتوسطة التي يتنقل أفرادها لمزاولة عملهم والسعي وراء أرزاقهم؛ ويصبح الترجمان في هذا الوضع الجديد مرافقاً للسائح العادي، حيث تشير إليه كتب الإرشاد السياحي باعتباره من ضروريات الرحلة، ونجد عدداً من القوائم بأسماء التراجمة الذين يصلحون للقيام ببعض الرحلات القصيرة. وبعد أن كان الترجمان يضطلع بدور هام، فإن حدود مهمته قد تقلصت، كما يتضح لنا من خلال الوثيقة التي ذكرناها أنفاً. كما يتجلى هذا الأمر في كتب الإرشاد السياحي، حيث نجد في أحد هذه الكتب تلك النصيحة الموجهة للسائح بشأن معاملة الترجمان معاملة الخدم تجنباً لرفع الكلفة بينهما.(١٢)

وهذا بالنسبة للمصادر الغربية، أما إذا ما بحثنا في المصادر العربية، فإننا نجد كنموذج لتلك الكتابات ما كتبه أحمد أمين في **قاموس العادات والتقاليد والتعابير الشعبية**:

> «التراجمة» واحدها ترجمان، وهم قوم أغلب ما يكونون من سكان الهرم، يصحبون السائحين ليروهم الآثار المصرية، ويحكوا عنها بعض تاريخها. ومنهم من يتكلم الإنجليزية، ومنهم الفرنسية، ومنهم الألمانية، وهكذا. . . . وثقافتهم محدودة، فهم وإن كان لسانهم طلقاً، يتصفون بسرعة الكلام، وإن كان في كثير من الأحيان غير جار على قواعد اللغة. وكثيراً ما نراهم على باب الفنادق التي يكثر فيها السياح، وفي الأقصر

وأسوان. وقد يتصلون بالسائحات اتصالاً غير شريف ومنهم من يتزوج منهن. وفي بعض القرى بجوار الأهرام تجد وجوه أطفال يخرجون لأمهاتهم الأوربيات فيكونون بيض البشرة، زرق العيون من جراء ذلك. لما شعرت الحكومة بجهل هؤلاء التراجمة أنشأت مدرسة تثقف طلبتها بالتاريخ المصري القديم وما يلزمه من لغة هيروغليفية وغير ذلك.(١٣)

وكما تظهر كلمات النقد والاستعلاء تجاه الترجمان في كتابات الرحالة الغربيين، فإننا نجدها أيضاً لدى كتاب عرب مثل أحمد أمين؛ ومن جانبها لا تخلو كتب الإرشاد السياحي من عبارات تقلل من شأن الترجمان-المرشد. وعلل البعض هذه النظرة الاستعلائية العامة بالشعور بالمنافسة من قبل مؤلفي ومنتجي كتب الارشاد السياحي تجاه أفراد نسبوا إلى أنفسهم كفاءة مرافقة السائح وتوجيهه، وتزويده بالمعلومات. ووفقاً لبعض الآراء الأخرى، فإن تلك النظرة الاستعلائية تعكس إحساساً بالتعالي تجاه رجال كانوا ينتمون إلى الدولة العثمانية في زمن انحطاطها.(١٤) غير أنه لا شك أن الترجمان-المرشد كان يفتقد الكفاءة اللغوية اللازمة لتوجيه الرحالة والسائحين في زمن أصبحت فيه معرفة اللغات أكثر شيوعاً، وصارت في متناول عدد أكبر من الأشخاص؛ فلم يعد الترجمان هو ذلك الشخص الذي لا يمكن الاستغناء عنه من قبل الرحالة والأجانب المقيمين في مصر أو في غيرها من بلاد الشرق.

الترجمان-الدبلوماسي

وبعد أن تناولنا شخصية الترجمان-المرشد الذي كان يمارس مهامه في المناطق السياحية، أو يرافق الأجانب من الزائرين أو العاملين في مصر أو في بلاد الشرق، فإننا سنعرض لشخصية الترجمان السياسي، أو الدبلوماسي، أو التجاري الذي عرف في مدن وبلدان مختلفة من حوض البحر المتوسط منذ القرن السادس عشر وحتى نهاية القرن التاسع عشر، أو ربما مطلع القرن العشرين. فمنذ القرن الرابع عشر كانت العلاقات بين الدولة العثمانية والقوى الإيطالية (جنوا والبندقية) علاقة وثيقة بسبب زيادة النشاط التجاري بين هاتين القوتين. وتلا ذلك عقد علاقات مماثلة بين الآستانة وفرنسا. وكان التفاهم أو التواصل المباشر يتم في بداية الأمر بواسطة وسيلتين لغويتين؛ الأولى هي الوسيلة المعروفة باسم لغة الفرنجة **lingua franca**، وهي لكنة أو لغة هجين كانت مستخدمة في موانئ حوض البحر المتوسط للتواصل بين التجار والسائحين الأجانب والسكان الأصليين،(١٥) وكانت تتكون من مزيج من الإيطالية، والأسبانية، والعربية، فضلاً عن عدة عناصر من لغات أخرى. كما كان التواصل يتم باستخدام اللغة اليونانية التي كانت تعد آنذاك لغة الأنشطة الدبلوماسية(١٦) في الدولة العثمانية؛ حيث لم تكن سياسة العثمانيين تتضمن فرض لغتهم أو نشرها، بل عُرِفَت الدولة العثمانية بظاهرة التعددية اللغوية. وهكذا، فإن هاتين اللغتين أو وسيلتي الاتصال كانتا غير كافيتين

لتحقيق الأغراض المطلوبة، فقد كانت اللغة اليونانية محدودة الانتشار، وكان يعيب لغة الفرنجة افتقارها إلى دقة التعبير، في حين أن الدقة كانت مطلوبة، بل ضرورية للوصول إلى حالة التفاهم الدقيق الذي تتطلبه العلاقات السياسية والاقتصادية؛ وكانت كل هذه العوامل مجتمعة سبباً في بيان الحاجة إلى وسطاء ومترجمين.

نشأة وظيفة الترجمان-الدبلوماسي

نشأت وظيفة الترجمان-الدبلوماسي، كما رأينا، بسبب الحاجة إلى وسطاء لترجمة الرسائل المتبادلة، وإجراء المفاوضات المتعلقة بالتبادل بين تجار القوى الغربية والدولة العثمانية، وكذلك إجراء المفاوضات السياسية بين تلك القوى. وعرفت الدولة العثمانية ذاتها التراجمة في وقت مبكر من بداية القرن السادس عشر، حيث نجد من النماذج البارزة الترجمان المعروف باسم يونس بج الذي شغل منصب الباش ترجمان في الدولة العثمانية. فقد ولد يونس بج بمدينة مودون Modon في اليونان، الواقعة آنذاك تحت نفوذ جمهورية البندقية؛ ووقع يونس بج في الأسر عندما احتلت الدولة العثمانية هذه المنطقة عام ١٥٠٠، ثم صار يعمل لحساب السلطة الجديدة. وترجع معرفته باللغات إلى نشأته في هذه المنطقة التي كانت تخضع لسلطة البندقية المحتلة قبل أن تقع بين أيدي العثمانيين، حيث أجاد اللغتين الإيطالية واللاتينية، وبالطبع اللغة التركية (العثمانية)؛ مما جعله قادراً على الاضطلاع بدور الوسيط الدبلوماسي والسياسي.

وهكذا، كانت مهمة الترجمة تقع في أول الأمر على عاتق «المشارقة». ويُستخدم هذا المصطلح للإشارة إلى طائفة المسيحيين الكاثوليك أو غير الكاثوليك المقيمين في الدولة العثمانية، وهي الطائفة التي عُرفَت أيضاً باسم «الملة العثمانية اللاتينية» osmanli lâtin milleh التي كانت تضم جماعات من أصول مختلفة؛ فمنهم من كان من أصل فرنسي، أو من أصل إيطالي، وهم من الكاثوليك كما سبق أن ذكرنا، فضلاً عن الأرمن، واليونانيين، والعرب الذين لم ينتموا في غالب الأمر إلى طائفة الكاثوليك بل كانوا من الأرثوذكس. وكانت هذه الطائفة تقدم في البداية المترجمين اللازمين للتواصل بين التجار والسياسيين من كلا الجانبين، غير أن هذه الجماعة من المترجمين لم تحظ بارتياح وقبول قناصلة القوى الغربية التي كانت تنظر إليهم بعين الشك والارتياب بسبب أصولهم المتعددة، فساد الخوف إزاء عدم اضطلاع هؤلاء الوسطاء بأدوارهم على الوجه الأكمل من أجل خدمة مستخدميهم، بل لعلهم قد ينتهجون سبيل المساومات وتقديم التنازلات من أجل خدمة الطرف الآخر.

وبعد فترة من الزمان اعتمدت خلالها القوى الغربية على هؤلاء الوسطاء، بدأ السعي نحو الاعتماد على عناصر تنتمي إلى العرق نفسه أو الجنسية ذاتها، وتتمتع بقدر من الولاء تجاه حكوماتهم. فسعت كل دولة إلى استخدام تراجمة يعملون لحسابها الخاص، حيث كان يعنيها في المقام الأول ضمان ولاء الترجمان وأمانته؛ لأن مهمته تتسم بقدر كبير من الحيوية والخطورة، وتقع على عاتقه مسئولية القيام بترجمة وثائق هامة وحيوية تتعلق

أحياناً بالمجالات السياسية والتجارية. وكان هذا هو الدافع وراء إنشاء مدارس متخصصة لتدريب الشباب الإيطالي ثم الفرنسي على تعلم اللغات المستخدمة في الدولة العثمانية، ثم سلكت بريطانيا وعدد من القوى الأخرى المسلك ذاته.(١٧)

تنشئة التراجمة وتدريبهم

كان هذا الاحتياج إلى تراجمة مؤهلين وأمناء هو الدافع وراء القرار الذي صدر عام ١٥٥١ في جمهورية البندقية لإنشاء «مدرسة شباب اللغات» (ويقال أيضاً «أطفال اللغات»)، وقد تم إرسال اثنين من شبابها إلى إسطنبول من أجل دراسة اللغات الشرقية واللغة التركية بشكل خاص.(١٨) وبعد اجتياز هذين الشابين مرحلة الدراسة بنجاح، كان يتم تعيينهما في سفارة البندقية بالأستانة، ثم يتم اختيار شابين آخرين يحلان محلهما في دراسة اللغات الشرقية. وقد تم بالفعل اختيار شابين من عائلات البندقية الميسورة التي تتمتع بقدر من الثقافة، من أجل السفر إلى الأستانة، غير أن ذلك الأمر قد تم في ظروف شديدة الصعوبة والقسوة بسبب انتشار وباء الطاعون في المدينة. وبعد فترة من الزمان تغير هذا النهج، وبدلاً من تدريب التراجمة في الأستانة، تقرر إنشاء مدرسة بالبندقية نفسها على أن يقوم بالتدريس فيها خوجة تركي ("cozza" بلهجة البندقية)، لكن القرار ظل يتأرجح بين إرسال شباب اللغات giovani di lingua إلى الأستانة، وبين تعليمهم في البندقية، كما ظل التردد أيضاً مستمراً بالنسبة لاختيار المنهج الأمثل في تعليم المترجمين وتدريبهم، فمن جهة كان هناك أتباع التعلم على يد مدرّس يتحدث اللغة الأصلية (التركية) بغية الحرص على دقة النطق وسلامته، ومن جهة أخرى كان هناك أتباع تعيين مدّرس إيطالي ثنائي اللغة حتى يتوفر التعليم الثقافي إلى جانب تعلم اللغة المطلوبة. وتطور هذا الخلاف المنهجي ليصل إلى حد الصراع المكشوف في القرن الثامن عشر.(١٩) وكان القرن السابع عشر قد شهد بداية التفكير في إنشاء مدرسة اللغات الشرقية في البندقية، غير أن هذه الفكرة لم تجد طريقها إلى حيز التنفيذ سوى عام ١٧٨٦ حينما تم إنشاء مدرسة تتولى مهمة تدريس اللغتين العربية والفارسية إلى جانب اللغة التركية.

وجدير بالذكر أنه قبل تبني أسلوب التدريب النظامي للمترجمين من الجنسية ذاتها (على النحو الذي أوضحناه)، كانت سفارة البندقية تعتمد على العديد من التراجمة، حيث تفيد المصادر وجود ثلاثة أنواع منهم: «الترجمان الكبير» المتخصص في ترجمة الأمور الدقيقة، و«الترجمان الصغير» المنوط به ترجمة المسائل الخاصة بالتجارة، إلى جانب «ترجمان الشارع» الذي كان يتمثل دوره في مصاحبة القنصل خلال تنقلاته المختلفة.(٢٠) إلا أن كل هؤلاء لم يحظوا بالمستوى اللغوي الذي يسمح بالاعتماد عليهم في الأمور الدقيقة؛ مما أدى إلى التفكير في إنشاء مدارس تختص بتعليم اللغات الشرقية التي سبق أن وصفناها.

وواجهت المدرسة الإيطالية عدة مشاكل منذ البداية، حيث لم تنجح في جذب الجمهور الذي كان يسعى إليه المسئولون، فلم تكن الأستانة تنعم بسمعة طيبة على الرغم من جمالها المعهود، بل كانت سيئة السمعة، وينسب إلى أهلها فساد الأخلاق، وهو ما كان

يخيف الناس، ويجعلهم يترددون في ارسال أبنائهم للالتحاق بدراسة اللغات الشرقية، هذا بالإضافة إلى صعوبة مهنة الترجمان، والظروف القاسية التي كان يتعرض لها، كما سنرى فيما بعد. وحري بنا أن نذكر هنا أن جمهورية البندقية كانت تبخس حجم النفقات المخصصة لهذه المدرسة، مما جعل إمكانياتها ضئيلة، وأصبح من الصعب استمرارها. ولعل انتشار اللغة الإيطالية في الآستانة كان من الأسباب الأخرى التي أدت إلى فشل تجربة مدرسة شباب اللغة»[٢١] وبسبب صعوبة المهنة، وقلة مواردها وقعت عدة حالات خيانة من قبل التراجمة الذين كانوا يقسِّمون ولاءهم بين أكثر من طرف؛ مثل ذلك الترجمان الشهير الذي كان يدعى كولومبينا Colombina، والذي اعتنق الإسلام، وصار يعمل لحساب السلطان.[٢٢]

ثم بدأ دور فرنسا في الظهور، حيث شرع رجل الدولة كولبير Colbert في تنشيط التجارة مع الدولة العثمانية في القرن السابع عشر؛ فبعد فترة شهدت تدهور العلاقات التي وصلت إلى درجة انعدام التمثيل الدبلوماسي الفرنسي لدى الباب العالي (بين عامي ١٦٦٠ و١٦٦٥)، بحث كولبير عن أساليب تنشيط التجارة مع الدولة العثمانية، بكل ما يتطلبه هذا النشاط من علاقات تبادل وتواصل. واشتملت هذه الأساليب على تكوين الرعيل الأول من المترجمين الفرنسيين على غرار ما قامت به جمهورية البندقية؛ فأصدر كولبير قراراً عام ١٦٦٩ ينص على إرسال ستة من الأطفال الفرنسيين تتراوح أعمارهم بين السادسة والتاسعة إلى الآستانة وإزمير من أجل تعلم اللغات الشرقية، وكان التدريس الذي يتولى مهمته الآباء الكابوسيين Capucins[٢٣] يتم تمويله بواسطة الغرفة التجارية لمدينة مارسيليا.[٢٤] وكانت هذه هي المرحلة الأولى من سلسلة المحاولات التي تهدف إلى تشكيل ذلك الرعيل من التراجمة الفرنسيين؛ فقد تلت ذلك مرحلة ثانية بدأت عام ١٧٠٠، حيث تم اختيار التلاميذ هذه المرة من جالية المشارقة المسيحيين Levantins؛ ونص القرار الذي أصدره الملك لويس الرابع عشر على إرسال اثني عشر من شباب هذه الجالية إلى فرنسا من أجل دراسة اللغات الشرقية في كلية لوي ليجران Louis le Grand بباريس. ولم تنجح التجربتان الأوليان بالقدر الكافي، فاستقر الرأي في مرحلة ثالثة على اختيار شباب اللغات من أبناء التراجمة أو التجار المستقرين في الدولة العثمانية، شريطة أن يتم إرسالهم أولاً إلى باريس في كلية لوي ليجران للدراسة فيها، ثم بعد ذلك إلى الآستانة لإتمام التدريب، قبل تعيينهم في إحدى الولايات العثمانية.[٢٥] وأعاد هذا الحل تقليداً قديماً بشأن العائلات التي كانت تتوارث مهنة الترجمة؛ مما خلق سلالات شهيرة من رجال مارسوا هذه المهنة مثل عائلة فورنيتي Fornetti، وتستا Testa، وبالادور Balladur.[٢٦] وأصبحت بالتالي مهنة الترجمة في ذلك الوسط المشرقي أحد عوامل الانتساب إلى الطبقة الأرستقراطية، حيث كان اكتساب صفة الأرستقراطية يتم إما بمنحة مباشرة من السلطات العثمانية، أو من خلال ممارسة الشخص لمهنة ما مثل التجارة أو الترجمة.[٢٧]

وواجهت التجربة الفرنسية هي الأخرى صعوبات في مواصلة إعداد التراجمة الذين كانت تحتاج إليهم فرنسا، حيث نجد من بين هذه الصعوبات ما كان يخص التمويل، أي الجانب الاقتصادي للمشروع. غير أن هذه العوائق لم تقتصر على الجانب

المادي فحسب، بل تجاوزته لتشمل كل ما كان يحيط بمهنة الترجمان نفسها من صعوبات وسلبيات جمة.

وبالنسبة للجانب الاقتصادي، فإننا قد ذكرنا من قبل أن الجانب الأكبر من تمويل بعثات شباب اللغات كان يقع على عاتق تجار مارسيليا؛ وكان يتعين بالتالي على هؤلاء التجار الوفاء بعدة التزامات، أولها توفير وسائل نقل الأفراد (التلاميذ المرشحين للالتحاق بمدرسة اللغات) من فرنسا إلى إسطنبول (ونقلهم قبل ذلك من مواطنهم الأصلية إلى مارسيليا)، ثم توفير المال اللازم للإنفاق على التراجمة العاملين بالقنصلية الفرنسية. وفي حقيقة الأمر، فإن تجار مارسيليا لم يقوموا بتلبية الاحتياجات المادية لهذا المشروع سوى بصعوبة شديدة. وشهدت المحاولات الفرنسية لإعداد أطفال اللغات معاناة تماثل تلك التي شهدتها مثيلاتها الإيطالية، إذ افتقدت إلى الامكانيات اللازمة لتصبح مؤسسة قادرة على إعداد المترجمين وتدريبهم، أو توفير المال اللازم لتصبح هذه المهنة من المهن المرغوب فيها.

وقد أثار ذلك الوضع غضب القناصلة الفرنسيين؛ ففي أحد المواقف التي شهدها عام ١٦٨٠، وجه السفير الشهير جويراج Guilleragues اللوم إلى سلطات بلده قائلاً ما يلي: «فلننس موضوع أطفال اللغات الذين لم يعد لهم وجود في القسطنطينية»، ورغم الإعراب عن استنكاره، فإنه ظل يصر على توفير التراجمة اللازمين للعمل بقنصلية فرنسا بالأستانة، ويرشح اثنين من التراجمة يرى فيهما المميزات المطلوبة، إذا ما كانا من «الفرنسيين الأكفاء وغير متزوجين».[٢٨] فقد كانت مسألة زواج التراجمة من الموضوعات الهامة التي فاقمت صعوبة المهنة كما سنرى فيما بعد.

حياة التراجمة وتطور دورهم

وهكذا، نصل إلى عائق آخر يعرقل عملية تكوين مجموعة من التراجمة، وهو صعوبة حياة هؤلاء التراجمة. فقد كانت المشاكل والصعوبات تظهر منذ البداية، حينما يلتحق الطفل بمدرسة اللغات الداخلية، وينفصل عن أسرته تماماً، خاصة أن الظروف المادية وقلة الموارد لم تكن تيسر التقاء الطفل بأسرته. وتتباعد بالتالي الروابط الأسرية ولاسيما بالنسبة للأطفال الوافدين من فرنسا وأسرهم، كما يتبين لنا من خلال إحدى الوثائق التي توضح «التفاوت بين أوضاع أطفال اللغات المولودين في تركيا الذين يحرص أولياء أمورهم على اشباع احتياجاتهم المختلفة، وبين الأطفال المولودين في فرنسا الذين يعجز أولياء أمورهم عن مد يد العون إليهم، أو لعلهم لا يرغبون في ذلك».[٢٩] وبالطبع كان يصعب على هؤلاء الشباب العودة إلى بلادهم، واسترجاع ثقافتهم الأصلية بعد أن حرموا من أسرهم في سن مبكرة، وانفصلوا عن هويتهم الثقافية؛ وكانوا في معظم الحالات يستقرون في الأستانة أو أحد أساكل «ثغور» المشرق Echelles du levant،[٣٠] ويسعون للعمل كتراجمة متخصصين. وكانت ظروف حياة الترجمان المادية شديدة الصعوبة بسبب نقص الموارد المالية كما سبق أن أشرنا. ولا تسمح المرتبات الضئيلة التي

كانوا يحصلون عليها بتوفير الحياة الكريمة المريحة، بل إنهم كانوا كثيراً ما يلجأون إلى الاستدانة منذ وقت مبكر في بداية حياتهم. وبسبب هذه الصعوبات المادية، صار الزواج مشكلة أخرى بالنسبة للتراجمة، بالإضافة إلى القيود المفروضة عليهم من قبل القناصلة والسفراء. ومن الأحداث العجيبة التي وقعت - وإن كانت أليمة - القرار الصادر عام ١٧٢٦ عن الملك لويس الخامس عشر بمنع زواج أحد التراجمة![٣١] وإن لم يكن سوء الحظ نفسه قد لازم جميع التراجمة على غرار ما حدث لذلك الترجمان الذي حرم من حق الزواج، فإنهم كانوا جميعاً يحتاجون إلى الحصول على موافقة السفير كي يتزوجوا. ويبدو أن السبب وراء منع زواج التراجمة كان يكمن في الخوف من أن ينجبوا، فيصبح أبناؤهم وعائلاتهم عبئاً إضافياً لم ترغب السلطات الفرنسية في تحمله. و«إذا عاد هذا الشاب البالغ من العمر ثلاثة وعشرين أو أربعة وعشرين عاماً إلى حلب حيث تمكث زوجته، فإنه سيجد نفسه - قبل بلوغ الثلاثين أو الأربعين عاماً - مثقلاً بأعباء عائلية كبيرة دون أن يمتلك إمكانيات إعالتها».[٣٢] ولم يكن العامل المادي هو السبب الوحيد لاعتراض السلطات الرسمية على زواج التراجمة وإنجابهم، بل كان هناك أيضاً خوف السلطات الأجنبية من أن يقع اختيار الترجمان خلال بحثه عن زوجة على فتاة من أصل غير أوروبي من بنات الأسر المشرقية؛ وهو ما يبرز نوعاً من الرفض العنصري لدى القناصلة. ولا شك أن زواج التراجمة من فتيات ذوات أصول مشرقية قد رسخ التقليد الخاص بتشكيل سلالات التراجمة المشارقة؛ مما خالف إرادة السلطات الفرنسية التي كانت حريصة على تجنيس التراجمة، وتحويلهم من سلالة مختلطة إلى سلالة فرنسية أقرب إلى النقاء الثقافي، وربما أيضاً اللغوي.

لقد مرت مهنة الترجمان-الدبلوماسي (الغربي) بمراحل تطور عديدة نجمت عن عدد من العوامل المختلفة؛ منها اتساع هيمنة القوى الغربية، وازدياد حاجة هذه القوى الغربية إلى تراجمة يمثلونها، ويعربون عن كامل ولائهم لها. وفي ظل هذا التطور، أصبح من المهم أن يظهر الترجمان بمظهر جديد، بحيث يكون ولاؤه للقوة الغربية التي يمثلها واضحاً للعيان؛ وهو ما انعكس بالتالي على مظهره الخارجي. ومن خلال إحدى الدراسات التي تناولت أزياء التراجمة عبر العصور، كشفت الباحثة[٣٣] عن كيفية تغير شكل هذه الأزياء، ليصبح على شاكلة أزياء الموطن الأصلي للترجمان، وذلك بعد أن كان الترجمان يرتدي حذاءً أصفر اللون، ويضع فوق رأسه قلنسوة («طاقية») حمراء تعلوها قبعة (تعرف بالكالپاك kalpak) مصنوعة من الفرو؛ فقد كانت هذه هي خصائص رداء الترجمان في الدولة العثمانية بصرف النظر عن موطنه الأصلي؛ أي أن الحذاء وغطاء الرأس كانا بمثابة علامات مميزة للترجمان في صورته القديمة. ولكن بدأ عهد جديد افتتحته القوى الغربية، رغبة منها أن تُظهر للباب العالي تفوقها في موازين القوى الجديدة؛ فلم تعد الدولة العثمانية تتمتع بالقدر نفسه من قوتها السابقة، حيث حلت محلها القوى الغربية التي أصبحت هي المهيمنة في المنطقة، ولابد بالتالي أن يظهر الوسيط الذي يمثلها على هيئة جديدة كممثل لدول أصبحت هي القوى العظمى.

لـقـد تـناولـنـا في هـذه الـدراسـة المراحـل الأولى لمهـنـة الترجـمـان-السـيـاسـي أو الدبلوماسي وطبيعة دوره، غير أننا لم نتعرض لمسألة اللغة سوى بقدر قليل، على الرغم من أنها تمثل الأساس الذي يستند إليه عمل الترجمان. والسبب في ذلك يرجع إلى غياب أو ندرة المعلومات التي تتعلق بموضوع التراجمة وعلاقتهم باللغة، أو اللغات التي كانوا يتعلمونها: كيفية تعلمهم لها، وطرق التدريب عليها، ومدى إجادتهم لها من خلال إنتاجهم اللغوي أو ترجماتهم على مدار الحقبة الممتدة من القرن السادس إلى نهاية القرن الثامن عشر. فلا توجد على حد علمنا وثائق تتناول مسألة إجادة التراجمة للغة ما، أو اللغات التي كانوا يترجمون منها وإليها. وما نعلمه عن المحتوى الدراسي لـشباب اللغات الفرنسيين يفيد أنهم كانوا يدرسون عدداً كبيراً من اللغات؛ منها اليونانية واللاتينية، إلى جانب اللغة التركية، والفارسية، والعربية، وكانت مقرراتهم الدراسية تحتوى أيضاً على «العلوم الضرورية المتصلة بمهنة الترجمان»،[٣٤] مثل العلوم الطبيعية، والتاريخ، والجغرافيا. ووفقاً للمعلومات المتاحة لنا، هناك ما يتردد في مصادر هذه الفترة بصدد رداءة المعرفة اللغوية لبعض التراجمة، دون أن يتسبب ذلك في اختلاف المعاملة بين الترجمان الكفء والأقل كفاءة؛ مما كان يثير الشعور بالغضب والمرارة لدى بعض التراجمة، ففي النهاية يتساوى الجميع، ولا فرق بين الترجمان الذي «يردد بطريقة غليظة بعض الكلمات التركية» ومن يجيد اللغة بشكل فعلي.[٣٥] وتقف المعلومات التي توفرت لدينا عند هذا الحد بالنسبة للفترة الممتدة من القرن السادس عشر إلى نهاية القرن الثامن عشر، وذلك بصدد جميع التراجمة بصرف النظر عن موطنهم الأصلي.

غير أنه قبل التطرق إلى مسألة اللغة، فإننا سنعود قليلاً إلى تاريخ تدريسها أو تطور تدريس اللغات الشرقية في أوروبا، وسنتناول هنا نموذجاً واحداً فقط هو النموذج الفرنسي، وذلك لأن التراجمة الذين سوف نتعرض لإنتاجهم اللغوي - ولو بصور موجزة - كانوا من خريجي مدارس أو تقاليد تعليم اللغات الشرقية، الذين عملوا كتراجمة-دبلوماسيين، وممثلين للدولة الفرنسية.

لقد رأينا من خلال كل ما سبق كيف أنه تعاقبت في القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر عدة تجارب ومحاولات لتكوين الرعيل الأول من التراجمة من أجل خدمة المصالح السياسية والتجارية الفرنسية. فبعد فترة انقطاع خلّفتها الظروف المحيطة بالثورة الفرنسية، شهد عام ١٧٩٥ إنشاء «مدرسة اللغات الشرقية» التي نعرفها اليوم باسم «المعهد القومي للغات والحضارات الشرقية» INALCO الذي أصبح من مهامه المعلنة تدريس اللغات الحية؛ كي تساعد إجادتها على تنمية العلاقات السياسية والتجارية مع بلاد الشرق. ووفقاً للتقرير الذي قدمه رجل السياسة لاكانال Lakanal، أصدرت حكومة الثورة عام ١٧٩٥ قراراً يفيد تحديد مهام مدرسة اللغات الشرقية، ويتضمن بنوداً تؤكد على ضرورة تدريس اللغات الحية. أما بالنسبة للعربية، فقد جاء في القرار أنه يتعين على أستاذ اللغة العربية تدريس اللغة العامية إلى جانب الفصحى، وذلك بعد أن اقتصر الأمر فعلياً

على تدريس الفصحى فقط خلال الفترات السابقة، ومن الجدير بالذكر أن سيلفستر دي ساسي Sylvestre de Sacy – وهو من أشهر أساتذة هذه المدرسة – لم يكن متحمساً لتدريس العامية ولا بالاستعانة بمدرس يقوم بمعاونته ، فهل كان اعتراضه بسبب غيرته على الفصحى التي كان يبجلها، أم بسبب غروره الشخصي، ورفضه لوجود معاون له في عمله؟ وعلى الرغم من هذه الاعتراضات توالى وجود الأساتذة الذين تولوا مهمة تدريس كل من هذين المستويين اللغويين.[٣٦] وضم خريجو شباب اللغات ومدرسة اللغات الشرقية بعض الذين عملوا كتراجمة في أثناء الحملة الفرنسية.

وتتوفر بالنسبة لهؤلاء التراجمة المعلومات التي تسلط الضوء على الاستخدام اللغوي الفعلي لهم، حيث تتوفر الوثائق والنصوص المترجمة التي تتيح إعداد الدراسات الخاصة بتحديد مدى إجادتهم للغات التي كانوا ينقلون منها وإليها، وتتيح أيضاً التعرف على المستويات اللغوية الشائعة في تلك الفترة، والتي اعتاد التراجمة على استخدامها في كتابتهم.

فقد انقسم تراجمة الحملة الفرنسية إلى مجموعتين؛ الأولى مكونة من الفرنسيين الذين قدموا إلى مصر ضمن جملة العلماء الذين صاحبوا الجيش، والثانية تألفت من السوريين المقيمين في مصر. ونجد من بين أفراد المجموعة الأولى كلاً من: براسيڤيتش D. Bracevich، وجوبير A. Jaubert،[٣٧] ولوماكا L'Homaca،[٣٨] ولكن يظل ڤانتور دي پارادي Venture de Paradis أشهر التراجمة الذين أتوا ضمن أفراد الحملة، وهو الذي سنعرض له ببعض التفصيل.

ولد دي پارادي في مارسيليا عام ١٧٣٩، وكان والده يعمل بدوره ترجماناً في العديد من القنصليات الفرنسية بالمغرب. وجدير بالذكر أن ڤانتور دي پارادي لم يحظ بظروف مادية يسيرة، إذ إنه ولد من أم يونانية، وكان زواج والده من والدته مثاراً لغضب جده لوالده الذي لم يقبل زواج ابنه من امرأة ذات أصول أجنبية، ولاسيما أنها لم تكن تنحدر من عائلة مثقفة. وعندما توفى والد دي پارادي في سن مبكرة، لم يتكفل الجد بالإنفاق على حفيده؛ فنشأ الطفل في ظروف مادية قاسية.[٣٩] وقررت الوالدة إلحاق ابنها بسلك التراجمة، فأرسلته للدراسة في مدرسة لوي ليجران. وتكفي هذه النبذة عن حياة دي پارادي لتسليط الضوء على الظروف التي كانت تؤدي إلى إلحاق الشباب بمدارس اللغات منذ سن مبكرة، ودفعهم بعيداً عن أسرهم وموطنهم الأصلي. ولعل الظروف المادية لعائلات هؤلاء الشباب كانت تشكل أحد العوامل الرئيسية لإلحاق أبنائهم بتلك المدارس. وهكذا، التحق دي پارادي وهو في الثانية عشرة من عمره بمدرسة اللغات في باريس حيث تعلم اللغتين التركية والعربية، كما استمر في دراسة اليونانية واللاتينية، وأصبح بذلك مؤهلاً لأن يصبح موظفاً دبلوماسياً وترجماناً. وقادته مهنته إلى زيارة العديد من الأماكن التي ابتدأها بإسطنبول، حيث عمل كترجمان للسفير الفرنسي لدى الباب العالي؛ ثم ذهب إلى تونس. وكان دي پارادي من أشد المتحمسين للثورة الفرنسية، حيث انضم إلى جيش بونابرت، وأصبح هو المسئول الأول عن ترجمة التصريحات والبيانات الموجهة إلى أهل مصر من الرعايا والأعيان. أما عن معرفته للغات، فإنه إلى جانب اللغات

التي ذكرناها آنفاً، درس دي پارادي أيضاً اللغة البربرية (القبيلية)، واستخدمها في تأليف كتاب نحو وقاموس مختصرين؛ كما نجد من بين مؤلفاته سيرة الرحلة التي قام بها إلى مصر وسوريا.(٤٠)

وقد صاحب دي پارادي بوناپرت منذ بداية الحملة، وكانت مهمته تتمثل في صياغة بيانات القيادة، ونقلها إلى العربية؛ فهو الذي قام بترجمة البيان الأول الذي أصدرته القوات الفرنسية الغازية فور وصولها إلى الإسكندرية، معلنة عن نواياها المزعومة في تخليص «اهالي مصر جميعهم . . . من السناجق الذين يتسلطنوا في البلاد المصرية . . . هذه الزمرة المماليك . . . يفسدوا في الاقليم الاحسن الذي يوجد في كرة الارض كلها . . . [و]ان كانت الارض المصرية التزام للمماليك فليورّون الحجة التي كتبها لهم الله»، ثم يمضي البيان متوعداً: «كل قرية التي تقوم على العسكر الفرنساوي تنحرق بالنار»، وعلى «المشايخ في كل بلد ليختموا حالا جميع الارزاق والبيوت والاملاك بتاع المماليك»، وأما الذين سوف يطيعون الفرنسيين، ويتبعون أوامرهم، فإن البيان يقوم بطمأنتهم من خلال العبارة التالية: «طوبى ثم الطوبى لاهالي مصر الذين يتّفقوا معنا بلا تاخير فيصلح حالهم ويعلى مراتبهم طوبى ايضا للذين يقعدوا في مساكنهم غير مأئلين لاحد من الفريقين المحاربين».(٤١)

منذ اللحظة الأولى لقراءة هذه السطور تظهر صعوبة تصنيفها في إطار مستويي اللغة العربية: فلا نجد اللغة الفصحى التامة ولا العامية (المصرية) الصرف. فعلى صعيد الدراسة المعجمية، نلاحظ وجود مفردات من معجم العامية (أو الأكثر شيوعاً فيه) مثل: «يورّون، يتسلطنوا، يقعدوا»؛ كما يضم النص بعض التراكيب الصرفية للعامية مثل غياب نون الجمع في الأفعال: «يتسلطنوا، يفسدوا»، وكذلك صيغة المبني للمجهول الخاصة بالعامية «تنحرق»، ووسيلة الربط البديلة لصيغة الإضافة «بتاع». وكل هذه الصيغ والتراكيب السالف ذكرها تجعلنا نميل نحو تصنيف النص في إطار مستوى اللغة العامية. غير أنه لا يسعنا أن نقول إن جميع عناصر النص تنتمي إلى العامية؛ فهناك ما هو فصحى صحيحة، وهناك ما هو فصحى غير صحيحة إلى جانب ما يقع خارج هذه الثنائية (لا فصحى ولا عامية)، مثل تعريف المضاف في «الزمرة المماليك». وفي واقع الأمر، ينتمي هذا النص وغيره من كتابات تراجمة الحملة إلى المستوى المعروف بالعربية الوسيطة Middle Arabic؛ وهو مستوى يشتمل على صيغ من العامية والفصحى على حد سواء. وأما عن الفصحى فإنها قد تخرج عن المعايير المقننة في كثير من المواضع والاستخدامات المختلفة، وهو ما يعد من سمات اللغة الوسيطة.(٤٢) وفي نقله لهذا البيان، يصف الجبرتي صياغته اللغوية بـ«المكتوب المنكوب من الكلمات المفككة والتراكيب الملعبكة».(٤٣)

والنماذج كثيرة في الخطابات المتبادلة والبيانات والإعلانات، نجد فيها أحياناً قدراً أكبر من المزج بعناصر من العامية أو الفصحى البعيدة عن المعيار، مثل البيان التالي الذي وجهه الجنرال فريان G. Friand إلى شيوخ البلاد ويتوجه إليهم منبهاً، مهدداً: «علمت ان حضر فيما بينكم بعد كلام كذب وهو ان الوزير ماشي هو وعسكره على بر مصر وهذا السبب اخركم عن دفع المال الذي عليكم فاعلمون ان الفرنساوية لم يخافون من عساكر

العصملية وعلمون ايضا انكل بر مصر هو في يده ولا احد من عساكر الشرقية تقدر تطردهم».(٤٤) يظهر في هذا الجزء من البيان المترجم - وإن كنا نجهل في هذه الحالة كما في معظم الحالات هوية المترجم - بعض الصيغ العامية، مثل استخدام اسم الفاعل «ماشي» محل المضارع للتعبير عن الحدث الجاري، إلى جانب استخدام كلمة «ماشي» ذاتها والتي تنتمي إلى مفردات معجم العامية. من الاستخدامات العامية أيضاً التي تظهر في هذا البيان، استخدام جمع المؤنث في الفعل «تقدر» للتطابق مع الفاعل في صيغة جمع التكسير «عساكر». و إلى جانب هذه الصيغ التي تعود إلى تأثير العامية، لا يخلو النص من أمثلة ما اتفق اللغويون على تسميته hypercorrection أو التصحيح الزائد، حيث يستخدم المترجم تراكيب صرفية من الفصحى في غير وضعها الصحيح، مثل «فاعلمون»، و«لم يخافون»، حيث نجد نون الجمع ملحقة بالأفعال في غير الاستخدام الصحيح. وتعتبر ظاهرة التصحيح الزائد من السمات الأساسية للغة الوسيطة، حيث يسعى الكاتب إلى التقرب من اللغة «الشرعية» دون توفيق. وبالطبع فلا يغيب علينا ملاحظة الخطأ الإملائي في استخدام المترجم للدال محل الضاد في كلمة «بعد» في السطر الأول للبيان، وكذلك كيفية كتابة كلمة «عثمانلية»، حيث تهجاها المترجم كيفما تنطق أي بإدغام بعض أصوات الكلمة مما يدل لا شك على قصور في التدريب اللغوي.

ونعود مجدداً إلى مترجم بيان بونابرت الشهير، الترجمان ڤانتور دي پارادي ومترجم بيان الجنرال فريان، وغيرهم من تراجمة الحملة ونتساءل عن كيفية تعلمهم اللغة العربية، وإذا ما كان تعلمهم منتقصاً بحيث لم يكونوا قد أجادوا اللغة تماماً، ولذلك نجد لديهم العديد من الأخطاء. أم أن استخدامهم للغة كان متعمداً؛ أي أنهم اختاروا أن يكتبوا بأسلوب يجمع بين الفصحى والعامية التماساً للتبسيط حتى يفهمهم أفراد الرعية الذين يوجه إليهم البيان؟ يصعب البت في الإجابة عن هذه الأسئلة: فهناك بعض الأخطاء التي يصعب نسبها إلى الرغبة في التبسيط (الأخطاء الإملائية مثلاً)، ولكن من ناحية أخرى فقد كان الأسلوب المستخدم في هذه البيانات شائعاً في كثير من كتابات هذه الفترة وليس فقط في الترجمات، ونجده مستخدماً في كتب تعليم اللغة العربية في القرن التاسع عشر كمادة تعليمية يقدمه مؤلفه على أنه المستوى العامي arabe vulgaire؛ فهناك كتب النحو grammaire إلى جانب القواميس التي اتخذت اللغة المعتادة كهدف تقدمه لمستخدميها من المشرق والمغرب على السواء بهدف الابتعاد عن الفصحى المعيارية المقننة، تجنباً للحذلقة، وحرصاً على الاقتراب دوماً من لغة الرعية.

وفضلاً عن الرافد الفرنسي للتراجمة، كان هناك بعض سكان مصر الأصليين ممن عينتهم فرنسا ليعملوا لحسابها كتراجمة، وكان معظمهم من السوريين المقيمين في مصر لمعرفتهم باللغة العربية وبعض الفرنسية، إلى جانب إجادتهم للغة الإيطالية لأسباب سنوضحها فيما بعد. ومن أشهر هؤلاء التراجمة نجد القس رفائيل أنطون الذي لعب دوراً هاماً كمترجم في عهد الحملة؛(٤٥) فقد عينه مينو Menou ترجمان أول في الديوان، إلى جانب إلياس فخر الله الذي عمل كترجمان ثان (أو ترجمان صغير).(٤٦)

فقد ولد رفائيل أنطون في القاهرة عام ١٧٥٩ ، وكان من أصل حلبي (ينتمي إلى

طائفة الروم الكاثوليك)، واختار الرهبانية في الخامسة عشر من عمره؛ مما جعله يسافر إلى روما للتدريب علي حياته الجديدة. وظل هناك عدة سنوات تعلم فيها اللغة الإيطالية، وأجادها بحيث أصبح قادراً على الترجمة منها إلى اللغة العربية. وبعد عدة رحلات بين سوريا وروما عاد إلى القاهرة، إلى حين قدوم الحملة الفرنسية، حيث تم اختياره ضمن أعضاء «المجمع المصري»، وكان هو العضو الشرقي الوحيد في هذا المجمع. أما عن دوره كترجمان، فإنه كان يتضمن – إلى جانب الترجمة – قراءة البيانات، وتصحيح بعض الأخطاء الواردة في الترجمات التي قام بها الفرنسيون، والتي كانت تحول دون فهمها في الديوان: «وفيه: قال رفاييل على لسان حضرة الوكيل: أن حضرة ساري عسكر قد خاطب العامة بالفرمان الذي سبقت الأشارة إليه فيما تقدم. وأن ألفاظه لعدم استقامة تراكيبها مغلقة، يبعد فهمها على العامة لعجمة من نقلها إلى العربية. وقد ترجمه القس رفاييل ترجمة أخرى قريبة المأخذ، وسيتلوها عليكم لتسمعونها في آخر هذه الجلسة».(٤٧)

ويثير هذا المقتطف بعض الملاحظات: أولاً أن من الترجمات التي كان يقوم بها بعض التراجمة الفرنسيين ما لم يكن مفهوماً على الإطلاق، أي أن اللغة أو الأسلوب المستخدم كان يبدو غريباً على مسامع المتلقين؛ وثانياً أن دور التراجمة المحليين لم يقتصر على الترجمة فحسب، بل شمل أيضاً تفسير ما كان يكتبه الأوروبيون، ومراجعته للمصريين الذين تتم مخاطبتهم. كما كانت تؤول له ترجمة مشاريع القوانين، وتصريحات القادة، وبعض النصوص التشريعية.(٤٨)

وقد ازدادت أهمية رفائيل أنطون، وارتفعت مكانته لدى الفرنسيين، حتى اقترب من الحصول على مهمة رسمية في عهد مينو. ففي بداية عمله مع قادة الحملة، وخلال عمله كوسيط بين هؤلاء القادة وعامة الناس من شعب مصر، اعتمد رفائيل بصفة أساسية على اللغة الإيطالية التي – كما أشرنا من قبل – اكتسبها وأجادها خلال مرحلة التدريب على حياة الرهبنة في روما، ولكنه تقدم تدريجياً في إجادة اللغة الفرنسية، حتى استطاع أن يترجم إليها. ويذكر أن أول وثيقة ترجمها رفائيل إلى الفرنسية كانت خطاباً من قاضي القاهرة عام ١٧٩٩.(٤٩)

واشترك رفائيل أنطون في نسبة كبيرة من الترجمة الرسمية إبان فترة الحملة الفرنسية على مصر، كما ساهم أيضاً في فترة لاحقة في الترجمة العلمية، وكان أول هذه الأعمال ترجمة كتاب عن مرض الجدري ألفه ديجينت Desgenettes، رئيس الأطباء في الجيش الفرنسي، وصدرت الترجمة عام ١٨٠٠ ، وتبدأ الترجمة بالعبارات الآتية: «ان الجدري المتكاثر الآن في الغاية والمتوفيين به من الاطفال الجزيل عددهم فهذا الداء قد كان عندنا ايضاً يصحبُ مَعَهُ فِي غالب الاوقات مصايب عظيمة ولكنّه باقلّ من ذلك كثيراً من كوننا ببلاد المغرب قد اتّصلنا إلى ان نعالجه باوفرِ حكمةٍ ثم ان التطعيم به قد جَرَت بهِ العادة عندنا وَهُوَ ماخُوذ من عند الشرق ايضاً واستعماله قد اوجز الاخطار كثيراً».(٥٠) والملاحظ أن أسلوب رفائيل أنطون لم يعكس القدر نفسه من الابتعاد عن قواعد اللغة ومعاييرها مثلما لوحظ في ترجمة دي پارادي إلا أنه يظل أسلوباً يمكن أن ننعته بـ«الركاكة»، أو إذا أردنا أن نستخدم لفظاً يبتعد عن الحكم المعياري، فلنقل إنه أسلوب ممزوج؛ لأنه يتضمن من جهة

بعض سمات العامية، وتظهر به من جهة أخرى بعض الصيغ الوسيطة، مثل قوله «في الغاية» بمعنى كثيراً، و«الجزيل عددهم»، وكذلك قوله «اتصلنا» الذي يريد به «توصلنا». وأهم من هذه المفردات والصيغ، نلاحظ تركيب العبارات وربطها ببعضها البعض، وغياب الهمزة، وإحلال الياء مكانها كما هو الحال في كلمة «مصايب».

لم يمنع ذلك كله رفائيل أنطون من الاستمرار في مزاولة الترجمة التي استمر في ممارستها، كما سنرى فيما بعد. فبعد جلاء القوات الفرنسية عن مصر، ظل رفائيل أنطون فيها لمدة سنتين، بدأ خلالها يراسل نابليون ورجال حكومته محاولاً إقناعه بالسماح له بالاستمرار في خدمة الحكومة الفرنسية،[٥١] ثم قرر أن يسافر إلى فرنسا حيث عمل هناك لمدة ثلاثة عشر عاماً، وقام بالتدريس في مدرسة اللغات الشرقية، وكان أول من عين كأستاذ مساعد لتدريس اللهجة المصرية، وفي ذلك الحين ألف كتاباً لتعليم اللغة العربية لخدمة تلاميذ المدرسة، ولهذا الغرض نفسه، قام بترجمة بعض قصائد لافونتينLa Fontaine. وكان من أشهر تلاميذه عالم الآثار شامپليون الذي قدم له رفائيل أنطون كتاباً لدراسة اللهجة المصرية. وظل يعمل مدرساً في باريس حتى عام ١٨١٦،[٥٢] حيث قدم استقالته رافضاً تخفيض راتبه نتيجة لإجراءات اقتصادية تم اتخاذها حينذاك في فرنسا، فعاد إلى مصر.[٥٣] وصادفت عودته إلى مصر بدء حركات الإصلاح التي تبناها محمد علي في مجالات التعليم والترجمة. فقدم رفائيل مساهمته من خلال نشر قاموس إيطالي-عربي في مطابع بولاق عام ١٨٢٢. وكُلف كذلك في عصر محمد علي بترجمة العمل الشهير لمكياڤيلي **الأمير**.

وترسم لنا هذه النبذة حول حياة رفائيل أنطون ملامح سيرة أحد أشهر التراجمة، فقد عاش رفائيل بين ثلاث ثقافات، وثلاث لغات: العربية التي تمثل لغته الأصلية، والإيطالية التي تعلمها بسبب دخوله في حياة الرهبانية، والفرنسية التي دفعته الظروف التاريخية لاكتسابها بشكل تدريجي. وعاش كذلك بين ثلاثة بلدان (مصر، وإيطاليا، وفرنسا) نتيجة للأسباب المذكورة نفسها، وهو يعد النموذج الأكثر اكتمالاً لشخص الترجمان الذي تنقسم حياته – وربما هويته – بين أكثر من لغة، وأكثر من ثقافة، وأكثر من بلد. ولنتأمل هنا تلك الحكمة الفرنسية التي تقول «إن الذي يجيد لغتين يفقد روحه» celui qui maîtrise deux langues perd son âme.

لقد عمدنا في هذه الدراسة إلى القيام بجولة حول الأوجه المختلفة لشخصية الترجمان، بدءاً من شخصية الترجمان السياحي، ومروراً بالترجمان الدبلوماسي، وانتهاءاً بالمرحلة التي أصبح فيها دوره لا يقف عند حد ممارسة الترجمة، بل امتد إلى تدريس اللغات، وتكوين مجموعة من العلماء والمدرسين الجدد في مجال الدراسات الشرقية والاستشراق. لقد تأملنا بعض نماذج التراجمة، وتعرضنا لأجزاء من سيرتهم على نحو أظهر لنا معالم هذه المهنة وما تضفيه على المشتغلين بها من تكوين مركب وثراء واضح في آن واحد. فالترجمان قد جمع بين هويات شتى وانتماءات مختلفة، ورغم الخدمات التي لم يكف عن تقديمها للقوى أو الدول التي كان يعمل لصالحها، إلا إنه ظل في أحيان كثيرة محروماً من استشعار الامتنان من قبل هذه القوى. كما أنه لم ينعم بالظروف المادية التي تجعله يحيا حياة مستقرة؛

فيبدو الترجمان في أغلب الأحيان كشخصية مهمشة، إن لم تكن مضطهدة. وقد عانى الترجمان - كما رأينا من قبل - من ظروف مادية قاسية، فلم ينعم بمرتب يكفل له حياة كريمة، بالإضافة إلى القيود الرهيبة التي كان يخضع لها، كالحرمان من حق الزواج والإنجاب على سبيل المثال.

فما السبب وراء مثل هذا التعامل؟ ولماذا تعرض الترجمان لهذا القهر على الرغم من أهمية الدور الذي كان يلعبه؟ ربما لأنه ظل دائماً موضع الشك والارتياب من قبل مستخدميه؛ فالترجمان بوصفه وسيطاً لغوياً كان يمتلك القدرة على التحكم في من يقوم بالترجمة لهم، وهو الذي يملك وحده القدرة على نقل الكلمة والخطاب الأصليين إلى لغة أخرى. وقد رأينا كيف أن القوى الغربية التي كانت تقوم بتوظيف الترجمان استشعرت الخوف منه وارتابت في أمره، وكانت تسعى دوماً إلى التأكد من ولائه وأمانته. وبسبب هذا الشعور بالخوف، وإدراك أهمية الدور الذي كان يلعبه، ربما سادت الرغبة في تحجيم دوره وتطويقه. وهكذا، ظل الترجمان مهمشاً على الرغم من دوره الهام كوسيط، وكأن هذا هو ثمن ازدواجيته الثقافية وتكوينه المركب.

الهوامش

(١) أقدم شكري للسيدة ليلى دوس التي أمدتني بكتب الإرشاد السياحي، وكذلك الأستاذة باتسي جمال الدين لمراجعتها نص المقالة.

(٢) راجع صورة عبودي معمماً:

Mohamed Aboudi, *Aboudi's Guide Book to the Antiquities of Upper Egypt and Nubia* (Cairo: Costa Tsoumas & Co., 1942), 3 and 6.

(٣) راجع صورة عبودي مطربشاً:

Mohamed Aboudi, *Egypt. Aboudi's Guide Book to the Antiquities of Egypt* (Cairo: Costa Tsoumas & Co., 1956), 3.

(٤) راجع:

D. Panzac, "Les drogmans pour voyageurs dans l'Orient du 19ième siècle," *Istanbul et les langues orientales*, ed. Frédéric Hitzel, Varia Turcica, XXXI (Paris: Editions l'Harmattan, 1997), 451-52.

(٥) راجع:

Chateaubriand, *Itinéraire de Paris à Jérusalem*, t. I, *Istanbul et les langues orientales*, 333.

(٦) راجع:

G. de Nerval, *Le voyage en Orient* (Paris: Garnier Flammarion, 1980), 159.

(٧) راجع:

G. de Nerval, *Le voyage en Orient*, 170.

(٨) راجع:

G. de Nerval, *Le voyage en Orient*, 172.

(٩) راجع:

G. Flaubert, "Première lettre à Louis Bouilhet," *Cinq lettres d'Egypte* (Paris: Editions Mille et une nuits, 2002), 8.

كان جوزيف بريكيتي، ترجمان فلوبير، مواطناً من جنوا.

(١٠) راجع:

D. Panzac, "Les drogmans pour voyageurs dans l'Orient du 19ième siècle," 467.

(١١) دار الوثائق القومية، أرشيف عصر إسماعيل، محفظة ٢، جـ ٣، ملف ٩/٢، وثيقة رقم ٤.

(١٢) راجع:

O. V. Volkoff, *Comment on visitait la vallée du Nil: Les guides de l'Egypte* (Le Caire: Institut français d'archéologie orientale, 1967), 87.

(١٣) أحمد أمين، **قاموس العادات والتقاليد والتعابير المصرية**، ط ٣ (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، د. ت.)، ص ١١٤.

(١٤) راجع:

D. Panzac, "Les drogmans pour voyageurs dans l'Orient du 19ième siècle," 471.

(١٥) راجع:

N. Lafi, "La langue des marchands de Tripoli au 20ième siècle: Langue franque et langue arabe dans un port méditerranéen," *Trames de langues. Usages et métissages linguistiques dans l'histoire du Maghreb*, sous la direction de J. Dakhlia (Paris: Maisonneuve et Larose, 2004), 216.

(١٦) راجع:

N. Vatin, "L'emploi du grec comme langue diplomatique par les Ottomans (fin du 15ième-début du 16ième siècle)," *Istanbul et les langues orientales*, 40.

(١٧) إلهام ذهني، **رؤية الرحالة الأوروبيين لمصر بين النزعة الإنسانية والاستعمارية** (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٥)، ص ص ٢٠-٢١.

(١٨) راجع:

I. Palumbo Fossati Casa, "L'école vénitienne des Giovani di lingua," *Istanbul et les langues orientales*, 109-10.

جدير بالذكر أن الحماس لإنشاء مدرسة لدراسة اللغات الشرقية قد بدأ أولاً بدافع من الطاقم العامل بقنصلية البندقية، أما الجمهورية فلم تظهر القدر نفسه من الحماس، بل أبدت على النقيض بعض التحفظات.

(١٩) **المرجع السابق**، ص ١١٣.

(٢٠) **المرجع السابق**، ص ١١٠.

(٢١) **المرجع السابق**، ص ١١٢.
(٢٢) **المرجع نفسه**.
(٢٣) إلهام ذهني، **رؤية الرحالة الأوروبيين لمصر بين النزعة الإنسانية والاستعمارية**، ص ٢١.
(٢٤) إذا ما كانت المسئولية المالية للترجمان تقع على عاتق تجار مارسيليا، فإنهم كانوا يتبعون في الوقت ذاته سلطة الملك، مما تسبب في وقوع الكثير من الصراعات.
(٢٥) راجع:

G. Troupeau, "Deux cent ans d'enseignement de l'arabe à l'école des langues orientales," *Chroniques Yéménites* 11 (2003), <http://cy.revues.org/document116.html>.

(٢٦) انحدر من عائلة بالادور رجل السياسة الفرنسي الذي عمل كرئيس وزراء في الفترة من ١٩٩٣-١٩٩٥.
(٢٧) راجع:

L. Missir de Lusignan, "Une aristocratie 'inclassable': Les drogmans. (Réflexions sur nations et dynasties au sein de l'Empire ottoman)," *Istanbul et les langues orientales*, 153-59.

(٢٨) راجع:

A. Pippidi, "Drogmans et enfants de langue: La France de Constantinople au 18ième siècle," *Istanbul et les langues orientales*, 134.

(٢٩) راجع:

D. Séraphin-Vincent, "Du drogman barataire au drogman français (1669-1793). Contexte et application de la réforme de Colbert," *Istanbul et les langues orientales*, 145.

(٣٠) كانت تشمل عدداً من المدن الساحلية المطلة على البحر المتوسط، مثل: إسطنبول، وإزمير، وطرابلس، وحلب، والإسكندرية.
(٣١) Séraphin-Vincent، ص ١٤٦.
(٣٢) **المرجع السابق**، ص ١٤٧.
(٣٣) راجع:

C. Boppe-Vigne, "L'iconographie des drogmans au 18ième siècle," *Istanbul et les langues orientales*, 257-70.

(٣٤) راجع:

A-M. Touzard, " Vie et œuvres de Charles Fonton," *Istanbul et les langues orientales*, 198.

(٣٥) **المرجع السابق**، ص ٢٠٧، وتأتي هذه العبارة في خطاب تم تحريره عام ١٧٨٦.
(٣٦) راجع:

G. Troupeau, "Deux cent ans d'enseignement," n. pag.

(٣٧) تخرج جوبير من مدرسة اللغات الشرقية، وكان تلميذاً لڤانتور دي پارادي. انظر جمال الدين الشيال، **تاريخ الترجمة في مصر في عهد الحملة الفرنسية** (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٥٠)، ص ٤٧.
(٣٨) اشترك كل من جوبير ولوماكا في ترجمة أقوال المتهمين بقتل كليبر، انظر **المرجع السابق**.
(٣٩) راجع:

A. S. Wassef, *L'information et la presse officielle en Egypte jusqu'à l'occupation française* (Le Caire: Institut français d'archéologie orientale, 1975), 141.

(٤٠) راجع:

M. Meouak, "Langues, société et histoire d'Alger au 18ième siècle d'après les données de Venture de Paradis (1739-1799)," *Trames de langues. Usages et métissages linguistiques dans l'histoire du Maghreb*, 304.

(٤١) عبد الرحمن الجبرتي، **تاريخ مدة الفرنسيين بمصر**، تحقيق وترجمة ش. موريه (ليدن: بريل، ١٩٧٥)، ص ص ٧-١٠.
(٤٢) نحيل القارئ إلى الفصل الرابع من كتاب Veersteegh المذكور فيما يلي لتعريف مبسط لهذا المستوى اللغوي بأنواعه المختلفة، إلى جانب الأعمال المشهورة لـ J. Blau:

K. Versteegh, *The Arabic Language* (NY: Columbia UP, 1997), 114-29.

(٤٣) عبد الرحمن الجبرتي، **تاريخ مدة الفرنسيين بمصر**، ص ص ٧-١٠.
(٤٤) راجع:

Archives de l'Armée d'Orient, Vincennes, B 6.

(٤٥) جمال الدين الشيال، **تاريخ الترجمة والحركة الثقافية في عصر محمد علي** (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٥١)، ص ص ٧٤-٨٣.
(٤٦) جمال الدين الشيال، **تاريخ الترجمة في مصر في عهد الحملة الفرنسية**، ص ٥٧. يذكر الشيال أن كثيرين من أسرة إلياس فخر الله عملوا كتراجمة، وقناصلة للدول الأوروبية.
(٤٧) إسماعيل الخشاب، **التاريخ المسلسل في حوادث الزمان ووقايع الديوان**، تحقيق، وتحليل، وتعليق محمد عفيفي وأندريه ريمون (القاهرة: المعهد الفرنسي للآثار الشرقية، ٢٠٠٣)، ص ٢٣.
(٤٨) راجع:

C. Bachatly, "Un membre oriental du premier Institut d'Egypte: Don Raphaël (1759-1831)," *Bulletin de l'Institut d'Egypte*, Tome XVII (Le Caire: IFAO, 1935), 245.

(٤٩) **المرجع السابق**، ص ٢٥٠.
(٥٠) راجع:

Avis sur la petite vérole régnante addressé au Divan du Caire par le citoyen Desgenettes, traduit par arabe par Raphael Monachis, 2ième édit (Le Caire, 1800).

(٥١) حري بنا أن نذكر هنا أن أول الخطابات التي وجهها رفائيل أنطون لأحد أفراد الحكومة في التماسه كانت مكتوبة باللغة الإيطالية، مما يدل على أن هذه اللغة – لا الفرنسية – ظلت حتى هذا الحين لغته الأجنبية الأولى. راجع:

Langues O' 1795-1995. Deux siècles d'histoire de l'Ecole des langues orientales, Textes réunis par P. Labrousse (Paris: Editions Hervas, 1995), 61-65.

(٥٢) كانت ظروفه المادية شديدة الصعوبة، إذ تقدم بخطاب إلى ناپليون طالباً منه أن يصرف له مبلغاً مالياً لسد نفقات السفر والإقامة، مما يكفل له إمكانية سداد ديونه. انظر **المرجع السابق**، ص ٦٢.

(٥٣) راجع:

C. Bachatly, "Un membre oriental du premier Institut d'Egypte: Don Raphaël (1759-1831)," 256.

دعوة إلى رحلة:
«نوبة» مارجو ڤييون

سيزا قاسم دراز

Là, tout n'est qu'ordre et beauté,
Luxe, calme et volupté.
-- Baudelaire, *L'invitaion au voyage*

الرحلة ليست واحدة. هناك رحلة إلى أماكن غريبة وأخرى حميمة، «رحلات داخل غرفتي»، رحلة واقعية ورحلة خيالية، رحلات في اليقظة وفي النوم. ولكن من أجملها رحلة داخل كتاب. وبقدر ما أحب السفر والتنقال، بقدر ما أحب أن أخلع حذائي، وأغفل عن ذاتي، بل أنسى وجودي وهمومي وأنغمس في عالم آخر، عالم جديد، مجهول، مليء بالمصادفات، بالأشخاص الذين لا أعرفهم، بأشياء لم آلفها، بالورود والنباتات، والجبال والوديان، والأنهار التي لم أشاهدها في حياتي.

والرحلات داخل الكتب متعددة، مثل غيرها من الرحلات. فالكتب كائنات حية، لكل لغته الخاصة. تخاطبنا وتحاورنا. بعضها نعود إليها ونقرأها مراراً في مراحل مختلفة من العمر. فتبدو لنا في صورة مغايرة، أجمل أو أقبح، مثل الأماكن التي نلجها بعد غياب طويل. ثم هناك عالم الكتب الفنية التي تعرض أمام أعيننا روائع الفن المبهرة. هذه الكتب التي تستحضر لنا الإبداع المتناثر في أنحاء العالم، منه المعاصر لنا ومنه الذي يعود إلى أزمنة غابرة.

بين يدي الآن كتاب من نوع خاص. كتاب عن رحلة الفنانة الراحلة مارجو ڤييون Margo Veillon - التي عرفتها معرفة صداقة - إلى النوبة.*

أود أن أعرفكم بهذه الفنانة: ولدت ڤييون في مصر سنة ١٩٠٧ من أب سويسري وأم نمساوية. التقى أبواها في مصر واستقرا بها حتى وفاتهما. عاشت مارجو ڤييون في مصر حتى وفاتها سنة ٢٠٠٣. عاشت حياة عريضة، تنقلت فيها في أنحاء العالم، إسبانيا، اليونان، إيطاليا، جواتيمالا، المكسيك، السودان، وإثيوبيا، بالإضافة إلى تردد مستمر على سويسرا، موطن والدها الأصلي (وكانت هي نفسها تحمل الجنسية السويسرية). كما أمضت بعض الوقت في لندن ونيويورك. ولكن ظلت مصر هي مصدر إلهامها الفني. فإذا تأملنا مجمل أعمالها تبرز غلبة الإنتاج المصري.

* Veillon, Margo. *Nubia: Sketches, Notes and Photographs*. Ed. John Rodenbeck. Cairo: AUC P, 2004.

كانت الرحلة في القلب من حياة ڤيبون. سافرت شابة صغيرة إلى باريس لكي تصقل أدواتها الفنية. ولكنها هجرت العالم الغربي، لم تستطع الاستقرار هناك، وعادت إلى مصر. غير أنها في نفس الوقت لم تستطع الاندماج في المجتمع المصري. لم تتعلم العربية، وكانت تتحدث بلغة مصرية «مكسَّرة». ولكنها أحبت مصر حباً عميقاً، وكانت مصر هي الجذوة التي توقد روحها، وتلهب خيالها، وتدفع إبداعها الفني. أحبت مصر، وجابت ربوعها، وعرفتها كما لم يعرفها كثير من المصريين. من زار سيناء على ظهر جمل في ثلاثينيات القرن العشرين؟

الكتاب الذي نعرض له هنا صدر عن دار نشر الجامعة الأمريكية سنة ١٩٩٤، أي قبل وفاة ڤيبون بعشر سنوات، تحت عنوان **النوبة: اسكتشات، ملاحظات، وفوتوغرافيات**، ثم أعيد طبعه (بعد وفاتها) سنة ٢٠٠٤. أشرف على إصدار الكتاب جون رودنبيك، أستاذ الأدب الإنجليزي بالجامعة الأمريكية سابقاً وصديق ڤيبون لسنوات طويلة.

رحلتي في هذا الكتاب رحلة مزدوجة في واقع الأمر. من الغريب أنني اكتشفت الآن، بعد ما يقرب من نصف قرن، أني كنت أزور النوبة في نفس الوقت الذي كانت ڤيبون تقوم فيه بآخر رحلاتها إليها. ولم نكن نعرف في هذا الوقت أننا نشهد نفس الخبرة وإن لم نلتق - لم أكن قد عرفت مارجو بعد. سافرت إلى النوبة في سنة ١٩٦٢ لألقي نظرة أخيرة على معبد أبي سمبل قبل أن ينقل من مكانه الأزلي إلى مرقد جديد.

أقول إن رحلتي في كتاب ڤيبون عن النوبة هي رحلة مزدوجة، بل متعددة الأبعاد: أبحث في صفحات الكتاب عن النوبة، هل توجد نوبة واحدة؟ عن نوبتي، عن نوبة ڤيبون، وعن مارجو نفسها. وهذا ما يحدث عندما ننطلق في رحلة. نبحث عن واقع الأشياء، عن فهمنا لها وما نستطيع أن نستشف عنها، ونبحث عن الآخر الذي نلتقي به في هذا المكان، ونبحث عن أنفسنا.

تجمع النوبة بين الضدين: الصحراء والنيل. النخيل الذي يمتد حتى مياه النهر. جمال خارق، عزلة، ابتعاد تام عن المدينة. شعب متعدد العرق واللهجات، متوطن راسخ الجذور. قرى بيضاء، تطل على النهر من فوق تلال عالية نصل إليها من خلال تسلق طرق وعرة. قرى تقطنها النساء والأطفال والشيوخ، فالرجال يعملون بعيداً ويغيبون شهوراً بل سنوات. انتهى هذا الحلم بعد أن غرقت النوبة تحت مياه بحيرة ناصر؛ شعب هُجِّر قسراً من موطنه تحت وطأة التطور. مأساة هجر الأرض، وإعادة الاستيطان. ولكن هل غاصت الحضارة النوبية تحت المياه ولم يعد لها وجود؟ أم ما زالت في الصدور؟ النوبة «الوطن» لا تزال محفوظة في الصدور، محفورة في الذاكرة الجمعية. ويسهم كتابنا هذا في استدعائها.

في زيارتي تلك كنت أبحث في النوبة عن التاريخ. فلا شك أنني كنت منزعجة من اندثار آثار النوبة، تلك الذخيرة الفريدة من التراث البشري. بحثت عن الجمال الطبيعي، النيل، الصحراء، القرى الرابضة على أعالي التلال، مراكب البوستة بين الشلال ووادي حلفا. بحثت عن شعاع الشمس الذي يخترق عميقاً قدس الأقداس في معبد أبي سمبل مرتين في السنة: ٢٢ فبراير و ٢٢ أكتوبر. وقفت أنا في ٢٢ أكتوبر ١٩٦٢ استقبل شعاع الشمس داخل هذا المعبد المهيب. دون أن أعرف أن ڤيبون سبقتني إليه في فبراير!

واليوم، بعد ثلاث وأربعين سنة وضعت أمامي كتاب ڤيبون عن النوبة. قبل أن أفتح الكتاب أطلّت عليّ من الغلاف فتاتان سمراوان تنظران بعيداً عني. واحدة منهما جادة صارمة الأسارير والأخرى تداعب شفتيها ابتسامة خفيفة. الرأس مرفوع، العنق ممشوق، الفتاتان نحيلتان. الألوان دافئة: الخلفية صفراء، لون الصحراء، الملابس ذات ألوان زاهية، الجادة ترتدي ثوباً فستقي اللون ورأسها معصوب بمنديل وردي، شعرها أشعث وغير مصفف يداعبه صبا خفيف، في أذنها قرط صغير. أما المبتسمة، وتبدو أكبر سناً قليلاً، فثوبها منقوش به بعض الورود الزرقاء، شعرها مصفف بدقة ورأسها معصوب بمنديل برتقالي. هاتان هما بوابة النوبة، تقفان على باب وطنهما تستقبلاني. اللوحة ملونة بالألوان المائية، الأكواريل. أقرب إلى بورتريه مزدوج.

في الحقيقة هاتان الفتاتان هما عنوان الكتاب وليس كلمة "Nubia".

قامت ڤيبون بست رحلات إلى النوبة. الأولى سنة ١٩٣٦ والأخيرة ١٩٦٢، قبل أن تغرق. رحلات امتدت عبر الزمان والمكان. جابت ربوع النوبة من أسوان إلى امتدادها في السودان، وكانت تمضي الأسابيع بل الشهور في هذه الرحلات. أقامت في بعضها على ذهبية (عوامة) على النيل تبحر على سطحه زائرة للقرى المتناثرة على ضفاف النهر. ومن المؤسف أن الكتاب لا يؤرخ اللوحات المنشورة، ويخلط القريب والبعيد منها. هل تغيرت النوبة عبر ما يقرب من ثلاثين عاماً؟ هل تطورت تقنيات ڤيبون عبر هذه الحقبة الطويلة؟ من اختار هذه اللوحات من بين مخزون إنتاجها الهائل؟ المشرف أم الفنانة؟ هذا ما يقصّر الكتاب في الإجابة عنه. لا نعرف. لم نتمكن من استشفاف تطور نظرة الفنانة إلى النوبة عبر ربع قرن. فلا شك أن النظرة الأولى تختلف عن الأخيرة. فنظرة الميلاد التي تبهرها مفاجأة الاسكتشاف، ونشوة الانبهار، تختلف عن نظرة الوداع بما فيها من أسى وحزن. إذ إن الفن في ملاقاة الواقع يعبر عن المكان والزمان في آن واحد.

هاتان الفتاتان اللتان استقبلتانا على مدخل الكتاب هما في واقع الأمر المفتاح لفهم نوبة ڤيبون. لم تأبه الفنانة في أي رحلة من رحلاتها بالآثار الفرعونية، ولم تلق بالاً في رحلتها الأخيرة إلى النوبة بمعبد أبي سمبل. تقول في رسالة لصديقتها دوريس وايلد إنها لم تنظر إلى المعبد عندما مروا به! النوبة بالنسبة لڤيبون هي الناس، الحياة، الآن، اليوم، هذه اللحظة. تقول إنها لا بد أن تقتنص، تقتنص، تقتنص (ص ص ١١-١٢). هذا الجمال الذي سيزول، هؤلاء الناس في حياتهم اليومية، النساء، الأطفال، العجائز، الدور بأبوابها المزدانة، النيل، الكثبان في كل لحظات النهار والليل. الشمس الساطعة، القمر وهو يشرق.

يحتوي الكتاب على مائة وخمس وأربعين صورة: منها الصور الفوتوغرافية(٤٣)، الرسومات البيانية(١)، ومنها الاسكتشات: بالقلم، أو الفحم، أو الحبر الشيني، بعضها ملون (٨٢)، والآخر غير ملون (١٩). وضم جون رودنبيك المشرف على الكتاب بعض النصوص المكتوبة بالفرنسية، أو الألمانية تتخللها رسومات بالحبر: خطاب إلى صديقة، بعض المذكرات المكتوبة أثناء الرحلة، تعليقات على الصور، بعض التعليقات القصيرة المصحوبة برسومات كاريكاتيرية عن الأحداث الجارية أثناء الرحلة أو الأشياء التي تراها.

جمعت ڤيبون في تسجيلها[١] لرحلتها بين وسائل شتى، فلجأت إلى الصورة

الفوتوغرافية، والاسكتش الملون أكواريل أو پاستيل أو جواش، والرسم بالحبر الشيني والكلمة المكتوبة. فكانت بحاجة إلى تعدد اللغات للتعبير عما يختلج في نفسها من مشاعر. وبما يثير بصرها، ورؤيتها وخيالها. ولكل وسيلة من هذه الوسائل وظيفتها الخاصة، في تحاور وتناغم بين مختلف اللغات.

لا بد من التأكيد بدءاً أن ڤيبون من هؤلاء الفنانين الذين كانوا يذهبون إلى الأشياء، يدخلون في صراع شبه جسدي معها. لم تكن ممن يعملون في المرسم. لا شك أن الفن الحديث - بدءا من ثورة التعبيريين - خرج إلى الطبيعة، اكتشف العالم الخارجي. أصبح المشهد الطبيعي غرضاً جوهرياً من أغراض الرسم. صحيح أن هناك بدايات لهذا في الفن الهولندي والإنجليزي، خاصة مع تيرنر Turner وكونسطبل Constable، ولكن التعبيريين وضعوا قواعد جديدة للفن التشكيلي بتوجه الفنان مباشرة إلى الطبيعة. كانت ڤيبون تمضي أوقاتاً طويلة في الخارج، تعسكر في الصحراء التي تعشقها: الرمال، الصخور. رأيت عندها مجموعة مذهلة من الرمال تتدرج من الأبيض إلى الأسود مروراً بالأحمر والأخضر، جمعتها من رحلاتها العديدة في الصحراء. كان إلهامها يأتي من الانغماس المباشر في الطبيعة، في الواقع.

من تقاليد الرحالة الراسخة أن يدونوا مشاهداتهم، سواء أثناء الرحلة أو بعد العودة. ويأخذ التدوين أشكالا متعددة، من أهمها وأكثرها انتشاراً رواية الرحلة من خلال الكلمة، مكتوبة أو شفوية. ولكن مذكرات ڤيبون هي تدوين بصري للرحلة. قدمتها شهادة شاهد عيان. ودونت «يومياتها»، كما قلنا، بالصورة الفوتوغرافية، الاسكتش، والكلمة.

الرحالة يرى أولاً، يرى مشاهد طبيعية، ناساً، ثقافة في تجلياتها المختلفة، حضارة بأزمنتها المختلفة، ثم ينفعل ثانياً، يشعر بالرضى، أو السخط، بالسعادة أو التعاسة، بالأمان أو الخطر في هذا المحيط الغريب الذي قدم إليه، ثم يتفاعل مع هذا المحيط، سلباً أو إيجاباً، بالرفض أو القبول، بالنفور أو الألفة. وفي النهاية يؤول ويحكم. كل هذه المراحل محكومة بمعطيات شخصية الرحالة وطبيعة البيئة التي يزورها. ويمكن أن نستشف كيف خبرت ڤيبون رحلتها من خلال السجل الفني الذي قدمته.

كانت ڤيبون شابة في الثامنة والعشرين من عمرها عندما وطأت أرض النوبة للمرة الأولى، وكانت في منتصف العقد السادس من عمرها عندما ودعتها الوداع الأخير. وظلت طيلة حياتها حرة طليقة، مستقلة، حريصة على تفردها، معتدة بذاتها. لم ترتبط بمؤسسات سياسية أو اجتماعية أو فنية. قوية الشخصية، لا تفعل إلا ما يعن لها، ترفض الخضوع للأعراف الاجتماعية المكبلة. مغامرة! وقد حكمت روح المغامرة حياتها الاجتماعية والفنية على السواء. ولذلك عندما سافرت إلى النوبة لم تكن مثقلة بالأفكار المسبقة. فهي لم تتبنَ نظرة المجتمعات الحضرية إلى المجتمعات «البدائية»، إذ أدارت ظهرها للأعراف والأحكام «الاجتماعية» في مرحلة مبكرة من حياتها، وانطلقت تمارس حياتها بفردية ذاتية.

تنتمي ڤيبون إلى جيل الفنانين الذين اكتشفوا الكاميرا مبكراً في حياتهم، فغيرت من نظرتها إلى الواقع، والطبيعة والناس. وأصبحت عيناً جديدة تكشف أشياء لا تستطيع العين المجردة أن تراها. كما مكنتها من تأسيس أرشيف بصري لمسار حياتها.

وكان هذا الأرشيف مهماً بالنسبة لها: اقتناص اللحظات التي تتابعت على مر حياتها. فالصورة الفوتوغرافية هي تأكيد للحضور في الزمان والمكان. هنا، الآن. هذه وظيفة اللقطة الخاطفة snapshot. وهو فارق أساسي بين الصورة الفوتوغرافية واللوحة الفنية.

ومع أن الصورة الفوتوغرافية تسجل الواقع، إلا أنه واقع ينتمي إلى اختيار وإدراك ملتقِط الصورة. والصورة الناجحة تغوص إلى ما وراء الواقع، أو إلى ما يُسره هذا الواقع من مشاعر وقيم، لا تقف عند السطح. يقول المصور الفرنسي المشهور هنري كارتييه- بريسون Henri Cartier-Bresson «إنني عندما آخذ بورتريه لشخص ما لا بد أن أنفذ إلى ما بين قميصه وجلده». وقد نجحت ڤيبون الفنانة في أن تنقل إلينا جمال النوبة من خلال العدسة بتوظيف البعد التسجيلي الذي يميز الفوتوغرافيا، في اقتناص اللحظة الآنية من الواقع، مع إبراز البعد الاستطيقي للنوبة. مصورة بارعة تمتلك الأدوات الفنية لإبراز جماليات الصورة. وكانت تنظر إلى العالم من خلال مجهرين: مجهر العدسة ومجهر الفن. كيف تستوي النظرتان؟ وهل يمكن أن نقارن بين اسكتشاتها والصور الفوتوغرافية؟

قدّم الكتاب بعض الصور الفوتوغرافية في مقابل اسكتش لنفس الموضوع: بورتريهات، مناظر طبيعية، صور للقرى والمعمار النوبي وبخاصة أبواب الدور الخشبية المزينة بالرسوم، صور لمشغولات الخوص من أطباق وسلال وقفف، صور لجدائل الخيط التي تزين بها النساء شعورهن، صور للشادوف والساقية، صور للرجال وهم يعزقون الأرض في طابور متسق، متلاحمين وكأنهم كائن واحد. الصورة الفوتوغرافية وفي المقابل اللوحة: وجهان لنفس العملة؟ تنويعات على تيمة؟ تعبيران فنيان لنفس الموضوع ؟

وإذا قارنّا بين الصور الفوتوغرافية واللوحات المقابلة لها نرى كيف تحور ڤيبون الصورة «الواقعية»، تحولها من خلال أدواتها وتشكيلها، وهذا ينطبق على اللوحات التي تمثل المعمار، أو المناظر الطبيعية، أو أنشطة الحياة اليومية، أو البورتريهات.

إذا نظرنا إلى صورة **الأبواب** واللوحة المقابلة لها (ص ص ٢٤-٢٥) نجد أنها طبقت البساطة التي نجدها في التزيين النوبي على الخطوط الرئيسية التي تحدد الهيكل العام للدار، بحيث تقترب اللوحة من رسوم الأطفال. كذلك تحررت من الواقع في اختيار الألوان، فالسماء خضراء والدار فاقعة الاحمرار والباب أبيض عليه بعض الخطوط الأفقية والرأسية والمائلة. أما الأرض أمام الدار فإنها ذات ألوان متعددة من درجات البني والبرتقالي والأصفر.

اهتمت ڤيبون بأبواب الدور النوبية، وبحق، حيث إن الباب في الدار النوبية يحظى بعناية كبيرة في التزيين. فالباب له دلالة عميقة في جميع الثقافات والحضارات. فهو يفصل بين أنواع مختلفة من الأمكنة، يفصل بين العام والخاص، والباب هو مثل عنوان الكتاب يعطينا بعض الإشارات لمعرفة طبيعة الدار، فهناك أبواب مهيبة، مهولة الحجم، سميكة الخشب، منيعة الهيئة تدخل الرهبة في قلب من يقترب منها. وهناك أبواب أليفة، تدعو القادم إلى الدخول. وأبواب النوبة من هذا النوع. فهي محاطة بالأطباق الفخارية البيضاء، وكأنها تدعو الداخل إلى وليمة مرتقبة. وللباب لغته الخاصة. إذ إنه، على خلاف الحائط، يختار أن يكون مفتوحاً أو موصداً. فإذا ترك مفتوحاً دل على جماعة تعيش في ألفة وسلام، وانتشار الإحساس بالأمان. وهو ما نجده في النوبة.

ومن اللفتات الجميلة في هذا الكتاب أن المشرف - أو ڤيبون - وضع على الغلاف الخلفي لوحة لباب، إشارةً إلى أهمية الأبواب في عالم النوبة. هل يدعونا هذا الباب إلى الدخول ثانية إلى دار النوبة، أم يغلق الباب إلى الأبد؟

ولننظر إلى ثنائي آخر (ص ص ٥٠-٥١؛ راجع ملحق الصور)، مجموعة من النساء يخرجن من الدار. لقد علقت ڤيبون على لوحتها بـ«الضيفات يتركن الحفل». في الصورة الفوتوغرافية نرى في الجزء الأيسر مجموعة من النسوة (سبع) وهن يهبطن سلم الدار المكون من ثلاث درجات. طابور النساء متدرج هيراركياً: فالمرأة الأكبر سناً تقود الطابور، ممسكة في يدها فردة خفها، لا تحمل شيئاً غيرها. أما الأخريات الأصغر سناً خلفها في الطابور، فيحملن على رؤوسهن: واحدة قفة والأخرى سلة، أما الأخيرة فإنها تحتضن طفلاً رضيعاً رأسه مغطى بطرطور مطرز ويغفو في نوم عميق. على الجانب الأيمن من الصورة نرى امرأة شبه راكعة على مصطبة المدخل ووجهها مغطى بطرحتها. الضيفات في كامل زينتهن: العجوز في زي أسود يقطعه بالورب شريط أحمر، أما النساء الشابات فأكثر تأنقاً وتلويناً وفي آذانهن الحلقان.

نستشف من الصورة الفوتوغرافية أن هذا الجمع النسائي بالغ التنظيم: فالمرأة النوبية الأم هي الآمرة الناهية في البيت النوبي، تسيطر على الجماعة سيطرة تامة، وتقود القافلة إلى بر الأمان. إننا نعرف أن في النوبة يأتي الميراث عن طريق الأم، فالأم هي التي تملك الدار والأرض. يعيش تحت جناحها البنات والكنّات والأحفاد.

وعنوان اللوحة مهم بالنسبة للدلالة. إذ لا نتوقع أن تترك الضيفات الحفل فارغات الأيدي! بل محملات بالزاد والزواد. فالكرم في الاتجاهين: الزائر يأتي بالـ«زيارة»، ويعود إلى مكمنه محملاً بالخيرات!

كيف فسرت ڤيبون هذا المشهد؟

أولاً، اختصرت عدد الشخوص، فالنساء في الاسكتش الملون أربعة، الرئيسة وتتبعها امرأتان حاملتان على رأسيهما القفة والسلة. وفصلت التي تحمل الطفل، أخرجتها من الطابور، وأوقفتها بمفردها في جانب اللوحة الأيمن، وجمعت جالسة القرفصاء وحاملة الطفل في شخص واحد، فالانحناءة على الأرض أصبحت انحناءة على الطفل. الخط حاسم، كثير الاستدارة. المهم هو الحركة، الحيوية، اللون الأحمر فاقع، امتد إلى باب الدار. الدار أصبحت شخصية حية في اللوحة، وكأنها اكتسبت بعض العناصر البشرية، فتشكيل الدار خلف النساء يظهر كعملاق يحنو عليهن. الدار لا تلفظهن إلى الخارج، بل تحنو عليهن وكأنها تتبعهن، فالخطوط المستديرة المتكررة تعطي الدار انطباعاً بالحركة.

صور الصحراء الفوتوغرافية لافتة عند ڤيبون - عاشقة الصحراء - ولكن أي صحراء؟ تقدم ڤيبون هنا نوعين:

الصحراء الخالصة (ص ص ١٠٢، ١٠٣، ١١٤، ١١٥) التي لم تطأها قدم، تشكيلات من الكثبان والصخور. ولا شك أن تصويرها الفوتوغرافي لبعض ظواهر الطبيعة هي لوحات تجريدية بارعة التشكيل: الخطوط التي ترسمها الرياح على الرمال، عمليات التعرية على الصخور، اجتماع صلابة الصخور ونعومة الرمال، قسوة الصخور وليونة الرمال، الذكوري والأنثوي، إلخ.، تعدد نغمات الألوان في الأوقات المختلفة من النهار والليل.

الصحراء والماء، ضفاف النيل، آثار المد والجزر على الشاطئ، الواحة وسط الصحراء محاطة بالهضاب الذهبية اللون.

الصحراء والناس (ص ص ١١١، ١١٢، ١١٣). الإنسان يتوه وسط الصحراء، فالصحراء تبتلع الناس الذين يظهرون نقاطاً ضئيلة وسط مساحات الرمال الشاسعة.

ڤيبون فنانة متعددة الجوانب. لديها نوع من النهم التشكيلي لا يقف عند مذهب واحد. فنجد في لوحات النوبة تدرجاً من التعبيري إلى التأثيري إلى التجريدي. لوحات بدائية هيكلية، وأخرى مشغولة في كل تفاصيلها. وبارعة في كل هذه البدائل. فالفلوكة التي تبدو على سطح النيل مثل السراب وسط الصحراء (ص ٨٩) في مقابل مجموعة الفلايك الراسية على شاطئ النهر الأكثر تعبيرية وقد انعكست قلاعها على صفحة النهر. ولكل لحظة من لحظات الرحلة انطباع مختلف يتطلب تشكيلاً مختلفاً. فكلما ابتعدنا عن الإنساني واقتربنا من المشاهد الصحراوية نميل إلى التجريد (ص ص ٩٩-١٠١)، اختيار موفق يتجاوب مع طبيعة الصحراء ومهارة الرياح في نحت أشكال تجريدية في الصخور والرسم بالرمال.

إذا نظرنا إلى اللوحة على أنها تكشف رؤية الفنان للواقع، فإن استخدام ڤيبون للألوان يظهر أن عناصر الطبيعة ليست ثابتة، تتبدل وتتغير باستمرار طبقاً للزمان والمكان ومزاج اللحظة. فالسماء أحياناً صفراء مثل الصحراء، والنهر أخضر مثل المزارع. تكتفي في بعض اللوحات بلونين فقط، مثل لوحة الشادوف (ص ١١٦)، حيث لون السماء أخضر فاتح وباقي اللوحة أصفر، ويصعب علينا التعرف على رجل منحن ممسكاً بالجرة وبجانبه حماره، فالخطوط متشابكة والملامح غامضة. لا تلتقط العين كلّ التفاصيل الموجودة في محيط الرؤية، وعين الفنان تختار من تلك العناصر التي تدل وتعني. الألوان في بعض الأحيان هادئة رقيقة، وفي بعضها صارخة عنيفة. لون الأبواب أصفر أو أزرق فاقع، ملابس النسوة حمراء أو ذات خطوط متعرجة zigzag، الأيادي المحنّاة تبدو لنا في بعض الأحيان غريبة مصطنعة مثل كثبان الرمال في لون أرجواني أو طوبي. وأحياناً نجد تداخلاً بين العناصر: فتأخذ السماء ألوان المياه، أو تأخذ الصحراء لون النبات، في حلقة تشبه وحدة الوجود، فكل عنصر من عناصر الطبيعة ملتحم بالآخر لا يفصل بينهم فاصل. پاليتة palette ڤيبون بسيطة، محدودة ولكنها معبرة عن طبيعة تقوم – كما يقول النوبيون – على ثلاثة ألوان: الأخضر والأصفر والأزرق.

الحركة، الحياة، الجمال في قلب هذه الرحلة. وإذا كانت ربوع النوبة هي المقصد والمنتهى فإن الناس هم روح المكان الذين يعطونه معناه، فالنوبة بدون النوبيين قفر وموات. الصحراء صمت وعزلة وضياع، ولكن النوبة، نوبة ڤيبون، مليئة بالأصوات والضجيج، رنين الآلات الموسيقية من دفوف، وربابة، ومزامير، أصداء الشواكيش والمطارق، أصوات الناس والحيوانات والطيور في الأسواق، الناس أولاً وأخيراً. تضع لوحاتها أهل النوبة أمام أعيننا، منفردين ومجتمعين، في نشاطهم اليومي، أو مجرد مطلين علينا من اللوحة.

كانت ڤيبون تعشق أن ترسم الناس، كل الناس، من تعرف، ومن لا تعرف، ولكن من بين موديلاتها المفضلة بسطاء الناس. وتبرز مجموعة الپورتريهات الموجودة في هذا الكتاب هذه الحقيقة.

فن البورتريه فن غريب. فالبورتريه في واقع الأمر يقوم على معادلة بسيطة؛ فاللوحة لا بد أن تمثل شخصاً معروفاً. فالسؤال المطروح هو: من صاحب الصورة؟ اسمه، مكانته في المجتمع، وهكذا. ولكن وظيفة البورتريه مختلفة في هذا الكتاب. فهو يمثل أنماطاً لا أشخاصاً. والفن يعلو فوق الفردي، الخاص، ليعبر عن الجمعي، والدائم والعام، والعالمي.

الفن بحث، تجربة بالنسبة لكل من الفنان والمتلقي. بحث عن معرفة، معرفة عن العمل، عن العالم، عن النفس. وفي البورتريه يقف الفنان أمام الموديل في شبه حوار صامت. التواصل بينهما ليس من خلال الكلمة بل من خلال تجربة بصرية. فالفنان لا ينظر إلى الملامح الخارجية ولكنه يحاول أن يستشف الداخل من الخارج: الروح، النفس، المشاعر، الطباع، الخبرة، السعادة أو التعاسة، الفشل أو النجاح، الانتصار أو الانكسار. يقال إن رسم البورتريه مثل كتابة سيرة الموديل، ولكن البورتريه يركز في لحظة زمنية واحدة محصلة حياة كاملة. كيف يبدو إذن أهل النوبة الذين يطلون علينا من صفحات هذا الكتاب؟ هل نستطيع أن نستخلص من هذه اللوحات هوية نوبية تجمع هذا الرهط من الناس؟ هل يمثلون جماعة متناغمة، متلاحمة؟ أم أن أمامنا شراذم متفرقة من الأفراد؟

إن الحوار الآن أصبح ثلاثي المنحى لأنني دخلت طرفاً فيه. نساء النوبة جميلات - الشابات والمسنات - يغلف وجوههن هدوء مخلوط بنوع من الرضى، إذا ابتسمن تكون الابتسامة مثل النسيم الخفيف الذي يلامس المحيا. قامة ممشوقة، «الثوب» يلتف حول الجسد الفاره في حركة رشيقة جذابة، الزينة مكتملة بالحلي النوبية الرائعة والحنة التي تصبغ الأيدي. ولا يقل الرجال عن النساء أناقة، فالوجوه وسيمة، والعمائم ملتفة على الرؤوس بحذق فائق، الجلسة شامخة والظهور مستقيمة.

وإذا كان البورتريه الفردي غالباً على هذه المجموعة من اللوحات فبعض البورتريهات ثنائية أو ثلاثية الشخوص. قد يشير هذا إلى وشائج القربى التي تربط أهل النوبة وتنسج أواصر النسب.

كان الرسم drawing دائماً مهماً بالنسبة للفنان، فهو لا يترك القلم، أو الريشة أو الفرشاة. لقد ترك ليوناردو دافنشي Leonardo Da Vinci آلاف الرسومات لكل شيء على وجه الأرض: يستكشف، يحوّر، يشطب، يصحح، وينظر إلى نفس الشيء من مختلف الزوايا. رسم القطط، والكلاب، والجنود، والأسلحة، والعواصف، والوجوه الجميلة، والقبيحة، رسم الناس وهم يتحاورون، رسم جثث الموتى، والخيول، والبنايات والمعارك. لاشك أن الرسم هو المعمل الذي يجرب فيه الفنان الإمكانات المختلفة لتمثيل ما يريده. فهناك مئات من الرسوم لراقصات الباليه اللواتي كان يرقبهنّ ديجا Degas ليخلدهن بعد ذلك في لوحاته وتماثيله. والرسومات القلمية، أو الحبرية، هي الغالبة في مسودات الفنانين، ثم يأتي اللون فيما بعد. ولكن عندما خرج الفنانون إلى الطبيعة ليسجلوا الانطباعات الأولى والخاطفة لما كان ينطبع على قرنيتهم، وكان عليهم أن يلتقطوا هذه الومضة، أصبح الاسكتش هو وسيلتهم: الخط السريع، الخاطف.

يد الفنان في سباق مع الزمن، خاصة بالنسبة للألوان. فاللون في المشهد الطبيعي سريع التبدل والتغير، وعلى الفنان أن يجد وسيلة لاقتناص هذه التنويعات. كان مونيه Monet مثلاً

يعمل على عدد من اللوحات لنفس الكنيسة: لوحة للصباح، وأخرى للظهيرة، وثالثة للغسق، ومع دوران الشمس كان ينتقل من واحدة إلى الأخرى مستكملاً كلاً منها. وقد شعرت ڤيبون أن عليها اقتناص هذه الألوان الخاطفة الدائمة التغير، فلجأت للاسكتشات الملونة في موقع المشاهدة. ومن هنا يتضح سبب اختيار الأكواريل في تلوين اسكتشات النوبة، حيث اتبعت في ذلك مسار كبار رسامي المشاهد الطبيعية.

الفنان العظيم رسام عظيم مهما كان مغرقاً في التعبيرية، أو التأثيرية، أو حتى التجريد. وتظهر هذه القدرة في الرسم بطريقة كاشفة. فمن يتأمل رسومات پيكاسو Picasso يذهل من دقة الرسم وحيوية تفاصيله. وهكذا ڤيبون. فلنتأمل الاسكتش الذي يفتتح الكتاب للرجل الممتطي حماره (ص ٧)، الخطوط سميكة، التركيز في الكادر على الراكب يملأ الورقة، فلم تخط من الحمار سوى الرأس والعنق. الراكب منتصب ويداه مشغولتان في تنسيق الكوفية التي قد انزلقت من على كتفه. لحظة زمنية خاطفة: الكوفية أوشكت على السقوط وقد لحقها!

تسير ڤيبون في اسكتشاتها في دروب متنوعة: الاسكتش الأساس، ثم يلون بالأكواريل، أو الپاستيل، أو الجواش، والاسكتش الذي لا يلون ويظل في خطوطه الأساسية، ثم هناك الاسكتشات الصغيرة التي تضاف وسط النصوص كرسوم تفسيرية.

يحتل الرسم مكانة كبيرة في حياة الفنان التشكيلي، وله عدد من الوظائف، منها الدراسة. فتكون الرسومات مرحلة تحضيرية للوحات الكبيرة. ولكن تغير منحى الرسم مع تطور نظرة الفنان إلى العالم وإلى دلالة الفن نفسها. ويمكن أن نرى هذا التغير عند فرنشسكو دي جويا أي لوسينتي Francisco de Goya y Lucientes (١٧٤٦-١٨١٨) - أحد أساتذة ڤيبون فنياً. فقد فقد جويا حاسة السمع من فعل مرض عضال (١٧٩٣)، واغلقت حياته وراء حائط الصمت. درج جويا منذ ذلك الوقت على الرسم على أفرخ صغيرة الحجم متفرقة، ثم يضمها معاً في دفاتر مجلدة في شكل مذكرات بصرية. وقد تراكمت هذه الرسومات حتى بلغ عدد هذه الدفاتر ثمانية. اعتاد جويا في هذه المذكرات تسجيل كل ما يقع عليه بصره. ويتجلى في هذه الرسومات كل جوانب مزاجه في التفاعل مع العالم المرئي. ولكن من أهم ما تتصف به هذه المذكرات البصرية الحس الساخر الذي يميزه، حيث إنه من أكثر الفنانين الذين طرحوا نظرة ناقدة - بل رافضة - للمجتمع، ويمكن أن نقول إنه كان ثورياً في فلسفته الحياتية والفنية. سارت ڤيبون على خطى أستاذها العظيم، وأخذ الرسم عندها هذا المسار. فكانت ترسم بلا هوادة كل ما يقع عليه بصرها. وكانت تهوى حيوية الشوارع، ولها مجموعة كبيرة من الرسوم بالحبر الشيني عما يجري في الأحياء الشعبية من القاهرة المعزية. ولكن ڤيبون لم تلتقط من الواقع نفس ما رآه جويا. فقد تطورت رسومات جويا مع مرور الزمن، ومع تعمق رؤيته للواقع الأسباني. ازداد إحساسه بالمرارة والرفض والاشمئزاز من السوءات التي كانت تنخر في نسيج المجتمع من حوله، فأصبحت رسوماته قائمة اتهام لهذا المجتمع. تتصاعد من رسومات جويا رائحة عفنة، رائحة الفساد والتحلل. لم تنفعل ڤيبون بهموم المجتمع الذي تعيش فيه. أخذت من جويا تقنياته دون انفعاله بما حوله من ظلم وفساد.

يتمتع الفنان بحرية كبيرة في الرسم، يستطيع أن ينطلق في اتجاهات عديدة. فيطلق الفنان لقدراته الإبداعية ولخياله العنان. ثم إن رسم الاسكتش في واقع الأمر أسلوب من أساليب الإيجاز في الرسم، أقرب إلى موسيقى الحجرة، أو سوناتات البيانو في الموسيقى، والسونيت في الشعر: عمل مدغم، مركز، مبسّط ولكنه لا يقل تعبيراً عن اللوحات المكتملة.

وإذا حاولنا أن نتلمس خصائص رسومات ڤيبون فيمكن أن نقول إن فيها قدراً كبيراً من التبسيط والتحوير، والتحريف، والتَصْحِيف.

نرى أنماطاً من التحوير مثلاً في رسوم الذهبية التي كانت تبحر بڤيبون ورفاقها على النيل (ص ص ٣٤-٣٥). فالذهبية من الخارج مثلاً تبدو في خطوط مستديرة، بدلاً من الخطوط المستقيمة. أما في الداخل، فقد استغنت الفنانة تماماً عن المنظور ورسمت الأشياء متجانبة في بنية مسطحة دون عمق، فالمنظر الذي يتراءى من باب الذهبية ونافذتها يظهر وكأنه لوحة معلقة على الحائط، جزءاً من الديكور الداخلي في الذهبية. ومهما دققنا في الاسكتش يبقى بعض الأشياء غير واضح التفاصيل. المهم هو الإحساس بالفوضى والأشياء المتراصة دون تنسيق.

من طبيعة الاسكتش الاقتصاد في الخطوط، والتركيز على العناصر المهمة؛ فالهدف هو اقتناص اللحظة، أو التركيز على ملمح محدد. ففي رسم الفلوكة (ص ٣٨) المعنون «المركب الذي يحاولون إبحاره»، نلاحظ أن الشكل مختصر إلى أبعد الحدود. المركب مرسوم من الجانب ولا وجود تقريباً لقلاعه، والمراكبية عبارة عن دوائر صغيرة وكبيرة، ويتأكد التركيز على المدراة التي يمسك بها المراكبي. ثم نجد منظوراً أمامياً لنفس المراكبي. هنا أيضاً موضوع الرسم هو الجهد المضني للرجل المتكئ على المدراة يدفع بها المركب. ولا تظهر الفلوكة في الرسم سوى في إيحاء خافت، وكأنها شبح.

قد يكون التبسيط في خطوط الرسم من أجل إبراز التشابه بين شيئين، مثل الاستعارة؛ ففي الرسم الذي يقتنص قلاع المراكب وراء الصخور تتداخل خطوط القلاع في خطوط الصخور بحيث لا نستطيع التمييز بينهم. أيها القلاع وأيها الصخور؟ الطبيعة والحضارة تلاحم وتناغم، لا فاصل بينهما. هذه هي نظرة ڤيبون، الإنساني لا بد أن يذوب في الطبيعة.

ومن أكثر ما يميز رسوم ڤيبون حس الفكاهة الذي يلون الكثير من هذه الاسكتشات. فالعربة «الكارو» التي تحمل الأمتعة في طريق العودة، وقد تصاعدت في شكل تل ينوء تحت وطأته الحمار المسكين بينما لا يقدر العربجي ومساعده على دفع العربة أو جرها، غاية في الطرافة!

هذه الاسكتشات أقرب إلى الكاريكاتير. فالرحلة مليئة بالمفارقات. وعين ڤيبون ترى الجانب الهزلي في مسار الحياة اليومية. تعبر عن مصاعب حمل الأمتعة المتراكمة إلى الفلوكة (ص ص ٩٤-٩٥)، وتنظيف الأدوات المستخدمة في الرسم (كما جاء كتابة بالفرنسية على الصفحتين)، وما يصاحب هذا النشاط من إرهاق وملل من جانب الصحب، ولكن تختتم هذه الصفحة بالعبارة: «لا توجد متعة أكبر من متعة الرسم» ("mais aucune satisfaction plus grande que peindre"). الرسوم فعلاً كاريكاتيرات مثيرة للضحك! وهكذا كانت ڤيبون: محبة للحياة إلى حد الوله، لها عين

ثاقبة ناقدة ولكن دون قسوة، عاشقة لفنها، تنظر إلى العالم من خلال مجهر هذا الفن، باحثة دوماً عن الجمال.

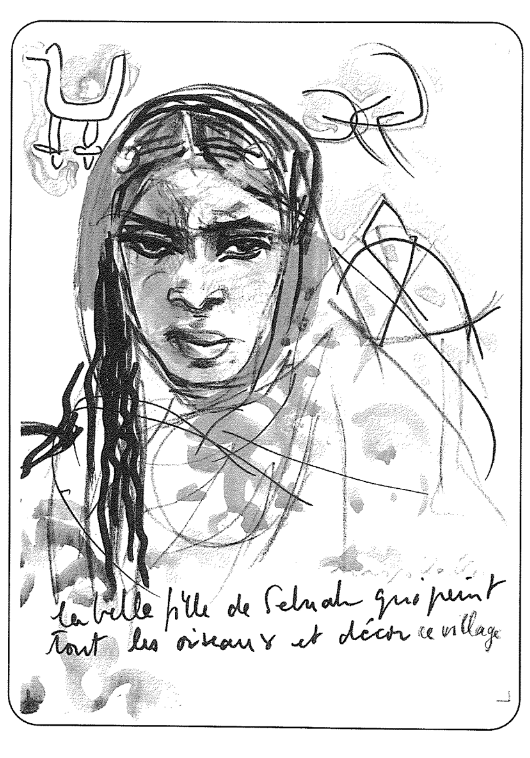
عليَّ أن أعترف، في النهاية، أنني استمتعت برحلتي في كتاب ڤييون قدر استمتاعي في رحلتي الواقعية منذ أكثر من أربعين سنة. لا شك أن رحلة اليوم أثارت ذكريات كامنة، إذ إن سحر الفن يفتح آفاقاً مثرية لرؤية العالم - من خلال نظرة الفنان الكاشفة - تُبرز جوانب كانت خافية.

ولكن بعد هذه الرحلة، وقد عدت أدراجي وخلوت إلى نفسي وبدأت أجتر ما رأيت على هذه الدروب الوعرة، بدأت بعض المشاعر المتضاربة تطفو على السطح.

أغلقت الكتاب وجعلت أفكر فيه. شعرت أن «الحلو ما يكملش» - كما يقول المثل المصري! للأسف إن بهذا الإصدار وهناً! فبالإضافة إلى عدم تأريخ اللوحات، كما سبق أن أشرنا، فقد خلا من توثيق مصدر اللوحات. هل هي منتزعة من كراسات يوميات الرحلة (أم الرحلات)؟ أم هي لوحات مستقلة؟ ما هي مقاساتها؟ ما هو الوسيط المستخدم؟ حبر شيني؟ جواش؟ فحم؟ قلم رصاص؟ لقد حاولت أن أحزر وسيط كل منها، ولكني لا بد قد أخطأت في بعضها لصعوبة استنباط ذلك من النسخة المطبوعة. كان هذا الكتاب الجميل يتطلب تعمقاً أكثر في تقديمه. كما كان من الواجب تحقيق جميع النصوص المكتوبة على اللوحات بدلاً من ترجمة بعضها وترك الآخر.

ثم انتقل تفكيري إلى «نوبة ڤييون». هل، كما يقول بودلير Baudelaire، كل شيء هنا ما هو إلا «ترف ونظام وشبق» (كما جاء في الاستشهاد الاستهلالي لهذه المقالة)؟ لقد رفعت ڤييون طرفاً من الستار الذي يحجب الحقيقة، في أحد رسومها لامرأة عجوز (ص ١٤٨؛ راجع ملحق الصور) وكتبت في الهامش «ابنها يشعر بالخجل منها ويريد أن يخفيها عن الأنظار، ولكنها لا تعبأ به. هذه المومياء الحية المثيرة للشفقة تطرح تساؤلات حول حياتها، إذا ما عرفناها سينجلي أمامنا سر من أسرار النوبة: حياة هؤلاء النسوة المعزولات». رأت ڤييون ما خلف الستار، ورفضت تتبعه، ولم تحاول كشفه، وفضّلت البقاء في واحتها الجميلة بدلاً من استكشاف الصحراء المحيطة. فهذا لم يكن يهمها في واقع الأمر. لم تعبر إلى الشاطئ الآخر: شاطئ المرض، والفقر، والظلم؛ شاطئ الحرمان والقسوة والشظف. لم تتبع طريق أستاذها العظيم جويا إلى منتهاه، إلى أعماق الظلمات، إلى الأغوار، أضغاث الأحلام؛ إلى عالم الجنون، والبغاء وقتل الأبرياء، والقسوة، والعاهات. كان ذلك فوق طاقتها فظلت في حمى الفن الجميل. وهنا يتضح انفصام ڤييون السياسي والاجتماعي عن المجتمع؛ ليس المجتمع المصري فحسب، بل كل المجتمع العالمي. ففي نظرتها للنوبة قدمت صورة جميلة، معقمة، للواقع، لا يظهر فيها سوى الجمال الاستطيقي، ويخفي ما في حياة النوبيين من قسوة وشظف. هي مَثَلٌ للفنان اللامنتمي، يعيش في قوقعته منفصلاً عن «المجتمع».

صور المقالة
(من أعمال مارجو ڤيبون)



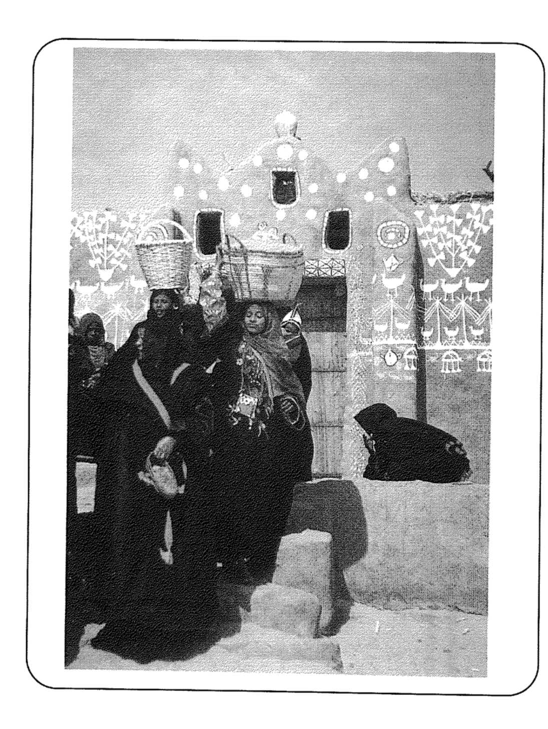
فتاة من سبوه

Girl from Sebouah



سبوه في يوم العيد

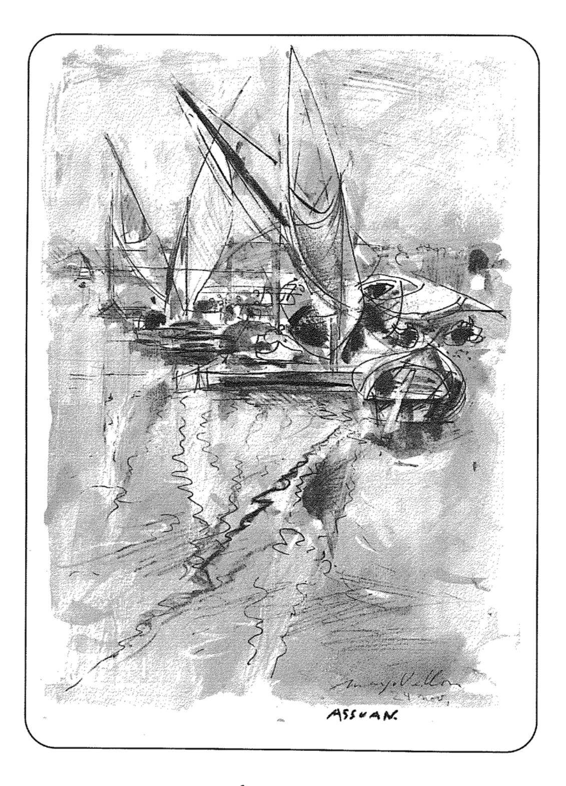
Sebouah Feast Day



سبوه في يوم العيد
Sebouah Feast Day



الوصول للاحتفال بالعيد
Arriving for the Feast

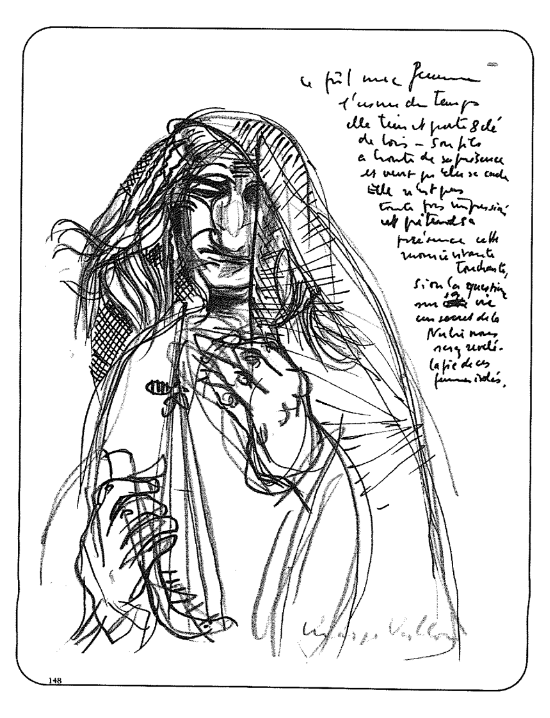


قوارب في ميناء أسوان

Boats at the Port of Aswan



رجل عجوز
Elder



امرأة عجوز

Old Lady



الرحيل

The Departure

«رسالة» ابن فضلان: قراءة ثقافيّة

عصام بهيّ

لا شكّ في أنّ «أدب الرّحلات» - بمفهومه التّراثيّ - يطرح، منذ البداية، قضيّة الأدب ومفهومه، وما إذا كان هذا اللّون من الكتابة يدخل في مفهوم الأدب؛ فهي كتابة تكاد تكون وصفيّة خالصة، والبعد الذّاتيّ فيها لا يكاد يبين. وتزداد المشكلة تعقيداً وإلحاحاً إذا أضفنا إلى أدب الرّحلات ما يمكن أن نسمّيه «الأدب الجغرافيّ»؛ نعني كتب الجغرافيا الّتي تُعنَى، بالدّرجة الأولى، بوصف الأرض؛ وصفاً تُفترض فيه الموضوعيّة الخالصة، والنّظرة العلميّة المنزّهة.

لكنّ هذه الرّؤية - فيما نتصوّر - رؤية قاصرة؛ فالأدب الجغرافيّ في التّراث، يرتبط بأدب الرّحلة ارتباطاً وثيقاً، وكلاهما، في اللّغة العربيّة، وفي غيرها من اللّغات كذلك، أدب غنيّ، بما يحملانه من معارف تكاد تعزّ على الوجود في غيرهما. وهي معارف شديدة التّنوّع، من جهة، وشديدة الخصوصيّة، من جهة أخرى. ففي هذا اللّون من الكتابة تختلط المعارف التّاريخيّة بالدّينيّة واللّغويّة والمُلَح والنّوادر والحكايات الواقعيّة والخرافيّة، بطبائع النّاس أفراداً وجماعات، بسلوكهم اليوميّ وأنشطتهم الاجتماعيّة والاقتصاديّة، بعقائدهم الدّينيّة والشّعبيّة وعاداتهم وتقاليدهم في الاحتفالات بالمناسبات المختلفة الفرديّة أو العامّة، إلخ. وهذا كلّه مع طبيعة الإقليم: وصف الأرض، والمناخ، والثّروات الطّبيعيّة، الّتي تحدّد أنشطة النّاس الاقتصاديّة، ودرجة التّمدّن ومظاهره، وغيرذلك، ممّا لا نكاد نجده عند غيرهم من الكتّاب، حتّى المؤرّخين. فاهتمام المؤرّخين كان منصبّاً، كما هو معروف، على كبار الأحداث - من حروب وكوارث طبيعيّة ووفيات، إلخ. - والشّخصيّات، كالملوك والأمراء والقادة والعلماء؛ فالأخيرة كانت، في رأيهم، هي الّتي تحرّك التّاريخ، والأولى تحدّد معالمه؛ أمّا حياة النّاس اليوميّة، بما تنطوي عليه من ثقافات، ماديّة وروحيّة،[١] فلم يكن للمؤرّخين بها كبير اهتمام، ولا نجدها حيّة إلاّ في كتابات الرّحالة والجغرافيّين عن البلاد الّتي زاروها وعايشوا أهلها من عِلية القوم أو بسطائهم.

غير أنّ هذه «المعرفة»، المتنوّعة والفريدة، ليست هي وحدها الّتي تعطي لهذه الكتابات طابعها الأدبيّ المميّز، بل يمكن أن نقول إنّ ما يعطيها هذا الطّابع الأدبيّ هو أسلوب الكتابة الحرّ في استخدام اللّغة، والّذي لا يقيّد نفسه، في الغالب الأعمّ، بالحيل الأسلوبيّة/ البلاغيّة المعروفة - أو لا يتعمّدها على الأقلّ - بل لا يستنكف أن يلجأ إلى ألفاظ عاميّة، أحياناً، حين يرى الكاتب أنّها أكثر ملاءمة للتّعبير عمّا يريد من بدائلها الفصحى، أو حتّى أن يستخدم لغة أهل الإقليم الّذي يزوره، ويسمّي الأشياء بـمسمياتهم، ويوضّح المقصود منها حين يكون ذلك

ضرورياً. كما أنّ الكتابة تبدو – في كتب الرّحلة بخاصّة – متحرّرة ممّا يمكن أن نسميه الشّكل الأدبيّ؛ فهي لا تُبنَى على قواعد بعينها في البناء، بل تنطلق في «الحكي» حرّة – إلاّ ما يقيّدها من الانتقال في المكان – فهي تنتقل من وصف للأرض، إلى ملاحظات عن النّاس، إلى موقف طريف، إلى حكاية دالّة، إلى معلومة أدبيّة أو تاريخيّة أو دينيّة أو غير ذلك ممّا يعنّ للكاتب، ولا يكاد يقيّد هذه الكتابة إلاّ الرّغبة في اجتذاب القارئ والاستحواذ على اهتمامه، من ناحية، وإفادته بأكبر قدر من المعرفة، في موضوع رحلته أو في غيره، من ناحية أخرى.

السياق التاريخي

كان العالم الإسلاميّ، في مطلع القرن الرّابع الهجري (العاشر الميلاديّ)، قد بلغ أوج اتّساعه الجغرافيّ (من حدود الصّين شرقاً، إلى الأندلس غرباً، ومن وسط آسيا شمالاً، إلى جنوب الصّحراء الأفريقيّة جنوباً)، كما بلغ أوج ازدهاره المَدَنيّ والحضاريّ، بل إنّ الدّعوة الإسلاميّة كانت قد بلغت أصقاعاً لم يبلغها الفتح العسكريّ، في الصّين وفي أوروبّا نفسها، مثلاً. ولم تكن من قوّة تقف في طريق مزيد من الاتّساع الجغرافيّ أو الاتّساع في الدّعوة إلاّ القوّة العظمى الثّانية آنذاك، قوّة الإمبراطوريّة الرّومانيّة، الّتي كانت منقسمة على نفسها إلى دولة شرقيّة، عاصمتها القسطنطينيّة، وأخرى غربيّة، عاصمتها روما، تفتّتت إلى كيانات صغيرة لا يحكمها إلاّ السّلطة الرّوحيّة والمادّيّة أحياناً للبابا. وإذا كان ما يجمع الدّولتيْن الرّومانيّتيْن – مع التّخلّف الحضاريّ الّذي يتغلغل في أرجائهما – هو نزاعهما المستمرّ مع أطراف العالم الإسلاميّ، في آسيا الصّغرى شرقاً وفي الأندلس غرباً، فهما لم تخلوَا من تنافس بينهما ونزاعات في كثير من الأحيان، ولأسباب مختلفة. وكما هي سُنّة التّاريخ، تنشأ بين هذه القوى العظمى قوى أخرى صغيرة تحاول الاستفادة من هذه الصّراعات بين القوى الكبرى؛ فتلجأ إلى إحداهما تحتمي بها، وتفوز بما تستطيع من عطاءاتها أو تسهيلاتها، ناعمة، في ظلّ هذه القوّة الكبرى، بما تستطيع، أو يتاح لها، من الأمن والاستقرار. وسنرى ابن فضلان يزور كيانيْن من هذه الكيانات الهامشيّة خلال رحلته الّتي نحن بصددها. في ذلك الوقت أيضاً كان ثمّة شعوب في أوروبّا – في الشّمال بخاصّة – لم تكن قد دخلت التّاريخ بعد، منهم الرّوس والڤايكنج، كما سنرى. ولابدّ من الالتفات إلى أنّ ذلك العالم – بقواه المختلفة – لم يكن عالماً منغلق الكيانات، بل كانت طُرُق الاتّصال، التّجاريّ بخاصّة، فيما بينها، مسلوكة باستمرار، وآمنة في الغالب، من الجانبيْن كليهما؛ بحيث لم يكن وجود تجّار من أيّ من الجانبيْن على الجانب الآخر غريباً أو مستهجَناً.

ابن فضلان

أمّا صاحب الرّحلة و**الرّسالة**، فهو أحمد بن فضلان بن عبّاس بن راشد بن حمّاد،(٢) مولى محمّد بن سليمان – أحد قادة العبّاسيّين، نجح في هزيمة الطّولونيّين، وأعاد مصر إلى سلطان الخلافة في عام ٢٩٢ هـ على عهد الخليفة المكتفي بالله (٢٨٩–٢٩٥ هـ) – أحد رجال بلاط الخليفة العباسيّ المقتدر بالله (٢٩٥–٣٢٠ هـ)؛ «ولم يكن ابن فضلان، على

التّحقيق، عربيّ الأصل؛ ذلك أنّه كان من موالي الخليفة، كما كان من موالي فاتح مصر محمّد بن سليمان. والظّاهر أنّه اشترك في هذا الوفد فقيهاً وحُجّة في شئون الدّين».[٣] «ويظهر من أعماله أنّه كان مثقّفاً، وغير متقدّم في السّن».[٤] وتبدو لفظة «أعماله» هنا إشارة إلى الأعمال أو المهامّ الّتي أُسندت إليه خلال الرّحلة، والمغامرات الّتي خاضها؛ إذ لا يعرف التّاريخ عنه معلومات أو آثاراً غير هذه الرّحلة الّتي دوّنها عقب عودته – وربّما دوّن مذكّرات في أثنائها – والّتي نقف عندها هنا.

رحلة «الرّسالة»

سمع النّاس بمخطوط **رسالة ابن فضلان** لأوّل مرّة في العصر الحديث حين نشر ج. ل. رازموسين بعض مقاطعه في سنة ١٨١٤، معتمداً على مخطوط كان في كوبنهاجن، ثمّ اختفى. وفي سنة ١٨١٧ اكتُشِف جزء من المخطوط في روسيا، نُشر بالألمانية في سان بطرسبرج سنة ١٨٢٣. ثمّ اكتشِف مخطوطان جديدان عام ١٨٧٨ في مجموعة سير جون إمرسون، سفير بريطانيا في القسطنطينيّة، يُنسب أحدهما لأحمد الطّوسيّ بتاريخ ١٠٤٧، والآخر لأمين الرّازيّ، وقد كُتب باللاّتينيّة، مترجماً عن العربيّة مباشرة، بين عاميْ ١٥٨٥ و١٥٩٥. وفي عام ١٩٣٤ عُثر على نصّ آخر بلاتينيّة العصور الوسطى في دير أكسيموس، بالقرب من سالونيكا بشمال اليونان. وقد نُشِرت **الرّسالة** للمرّة الأولى بالعربيّة، مع ترجمة إلى الألمانيّة، في ألمانيا عام ١٩٣٩ عن نسخة مخطوط عُثر عليه في مدينة مشهد (طوس) الإيرانيّة عام ١٩٢٣م؛ نشرها أستاذ من جمهوريّة باشكير بالاتّحاد السّوفييتيّ السّابق، هو أحمد زكي وليدي طوقان، الّذي هرب بعد خلافه مع البلاشفة إلى إيران، حيث اكتشف المخطوط؛ ثمّ إلى تركيا، فقيينا (حيث درس المخطوط والرّحلة)، ثمّ عاد إلى تركيا، حيث ترجم المخطوط، وأعدّه للنّشر.[٥] ثمّ حقّقها سامي الدّهّان – اعتماداً على ما نقله بعض الجغرافيّين العرب، وبخاصّة ياقوت الحمويّ عن **الرّسالة** – وقدّم لها، ونشرها مجمع اللّغة العربيّة في دمشق عام ١٩٥٩، وأعادت مديرية إحياء التّراث في وزارة الثّقافة والإرشاد القوميّ السّوريّة نشرها في عام ١٩٧٧.[٦]

غير أنّ ثمّة نسخة مترجمة إلى الإنجليزيّة **للرّسالة**، أعدّها مايكل كرايتون Michael Crichton، ونشرها عام ١٩٨٤ تحت عنوان **أكَلَة الأموات** *Eaters of The Dead* – مخطوط ابن فضلان عن خبرته بأهل الشّمال في عام ٩٢٢. وقد اعتمد كرايتون في إعداد هذه الرّواية على ترجمة إنجليزيّة للمخطوط أنجزها كلٌّ من روبرت ب. بلاك Robert B. Blake، وريتشارد ن. فراي Richard N. Frye وألبرت بورو كوك Albert Borough Coke، ثمّ ترجمة إلى النّرويجيّة، جمع فيها بير فراوس–دولوس Per Fraus-Dolus ما تناثر من **الرّسالة** في اللّغات المختلفة، وترجمها بين عاميْ ١٩٥١ و١٩٥٧، ونُشرت في صحائف متحف أوسلو الوطنيّ بين عاميْ ١٩٥٩ و١٩٦٠.[٧] وقد اكتشف الأديب المغربيّ أحمد عبد السّلام البقالي كتاب كرايتون – يعرّبه كريتشسن – أوّلاً، ثمّ عَثر على تحقيق سامي الدّهّان للمخطوط؛ فأخذ نصّ سامي الدّهّان – بتحقيقاته وتعليقاته – كما هو بترتيبه، حتّى إذا انتهى منه ترجم النّصّ الإنجليزيّ ونشرهما في كتاب عام ١٩٨٨. أمّا حيدر محمّد

غيبة فقد التفت إلى النّصّ عن طريق مقال بالدّنماركيّة عن **الرّسالة**، ثمّ عن طريق رواية كرايتون، كما اكتشف نصّ الدّهّان، وأخيراً النّصّ السّويديّ. وعلى هذه النّسخ الثلاث، العربيّة والإنجليزيّة والسّويديّة، اعتمد حيدر غيبة في إعداد النّسخة العربيّة الّتي نشرها في عام ١٩٩٤؛ حيث ترك، بدوره، النّصّ العربيّ كما نشره سامي الدّهّان (وإن أضاف إليه ملاحظات من النّصّ الإنجليزيّ أو السّويديّ)، ثمّ أكمل ما ينقص النّصّ العربيّ – وهو رحلة ابن فضلان إلى بلاد الشّمال – بترجمة النّصّ الإنجليزيّ (ابتداء من الفصل الخامس من **الرّسالة** إلى الفصل السّادس عشر، قبل أن يعود النّصّ العربيّ في الفصل الختاميّ – السّابع عشر، وهو زيارة إلى بلاد الخزر – الّذي ينتهي به المحفوظ من الرّحلة).[٨] والخلاف الأساسيّ بين النّصّ العربيّ المعتمد/نصّ الدّهّان والنّصوص الأجنبيّة، هو أنّ النّصّ العربيّ ليس فيه رحلة ابن فضلان لبلاد الڤايكنج، والّتي شارك فيها في مغامرة مدهشة مع الرّوس أو أهل الشّمال للقضاء على مَن يسمّيهم بـ«وحوش الضّباب»، أو شعب الڤايكنج، غير أنّ الاعتماد على النصوص الأجنبيّة وحدها يحتاج إلى مزيد من التّحقيق في المصادر العربيّة غير متاح الآن، أو هنا. ونلفت النّظر، أخيراً، إلى أنّ ياقوت الحمويّ قد احتفظ بأجزاء لا بأس بها من الرّحلة، ناصّاً عليها، في موادّ مختلفة في موسوعته **معجم البُلدان**.

أغراض الرّحلة

أمّا الرّحلة نفسها فكانت استجابة لما طلبه ألمش بن يلطوار[٩] ملك الصّقالبة (أو البُلغار) – وكانوا قد دخلوا في الإسلام[١٠] – في رسالته إلى المقتدر الّتي يسأله فيها أن يبعث إليه «مَن يفقّهه في الدّين ويعرّفه شرائع الإسلام، ويبني له مسجداً، وينصب له منبراً ليقيم عليه الدّعوة له [للخليفة] في بلده وجميع مملكته، ويسأله بناء حصن يتحصّن فيه من الملوك المخالفين له».[١١] فالرّسالة كانت، إذن، إعلاماً (أو تأكيداً) للخليفة بدخول أهل البلغار (الصّقالبة) في الإسلام، من جهة، ثمّ ما يترتّب على هذا، من جهة أخرى، من مطالب دينيّة، تتمثّل في علماء أو فقهاء يفقّهونهم في الدّين، وإقامة مسجد للصّلاة وللدّعوة. والدّعوة هنا عمل دينيّ لا شكّ فيه، لكنّه عمل سياسيّ كذلك، وهو ما تعبّر عنه رسالة ملك الصّقالبة بقولها، بحكاية ابن فضلان: «وينصب له منبراً ليقيم عليه الدّعوةَ له»؛ أي الدّعوة للخليفة العبّاسيّ «في بلده وجميع مملكته» (ص ٣٤)؛ ليكون هذا إعلاناً رسميّاً – من المؤكّد أنّه سيبلغ مَن حوله من أعدائه – بالولاء للخلافة العبّاسيّة. ويطلب – أخيراً – بناء حصن يقيه، ويقي شعبه معه، شرّ أعدائهم المتربّصين بهم، وبخاصّة مملكة الخَزَر. وكان طبيعيّاً أن يستجيب الخليفة على الفور؛ إذ كان في هذا امتداد لنفوذه الدّينيّ والسّياسيّ لا شكّ فيه، وهو لم يبذل فيه جهداً. وقد تكوّنت البعثة من: سفير، هو نذير الحرميّ، ومجموعة من «الفقهاء والمعلّمين»، معهم أحمد بن فضلان؛ ليشرف على الفقهاء، ويقرأ رسالة الخليفة، ويسلّم الهدايا. وسينضمّ إليهم من خراسان: رسول سلطانها سوسن الرّسيّ، ومرشدا البعثة: تكين التّركيّ وبارس الصّقلابيّ.[١٢] أمّا تدبير المطالب المادّيّة – بناء المسجد والحصن، ثمّ الجراية (الرّاتب الدّائم) – للمعلّمين والفقهاء فقد أوقف

عليه الخليفة عائد ضيعة من ضياع عليّ بن الفرات في أرض خوارزم. وهكذا بدأت الرّحلة، بعد التّجهيز لها، من مدينة السّلام - بغداد - لإحدى عشرة ليلة خلت من صَفَر سنة تسع وثلاثمائة للهجرة (يونيو ٩٢١م).

في بلاد فارس

وقد سلكت البعثة، في رحلتها من بغداد إلى وجهتها، طريقَ بلاد فارس - إلى الشّمال الشّرقيّ - حتّى وصلوا إلى الجرجانيّة - شرق بحر قزوين، أو بحر الخزر، كما كان يُعرف آنئذ - حيث فاجأهم الشّتاء؛ فأقاموا من رجب إلى منتصف شوّال، حين بدأ الجوّ يتغيّر؛ فشرعوا في الدّخول إلى أرض التّرك الغُزّ - أو الغُزّيّة (تعريب Oguz)، ومنها إلى بلاد الصّقالبة (البُلغار)،[١٣] عبر طُرُق لم يكن لهم بها عهد؛ فكانت محفوفة بالمخاطر. ولعلّ الملاحظات الأوليّة الّتي يمكن التقاطها من حديث ابن فضلان عن رحلته في بلاد فارس (والّتي يحكيها بسرعة ولا يتوقّف عندها كثيراً)، أولاً، هي هذه التّقاليد المرتبطة بالبعثات الرّسميّة؛ حيث تنزل البعثة على كبير الإقليم؛ فيقابلها رجاله، ويكرمون وفادتها، في بيوت يبدو أنّها كانت معدّة لذلك، ولا يقابلون كبير الإقليم إلاّ بعد أن يحصلوا على قسطهم من الرّاحة؛ فيعرف مهمّتهم، ويقدّم إليهم ما يحتاجون إليه من العون أو النّصيحة فيما هم مقدِمون عليه، حتّى لو كانت نصيحته محاولةً لإثنائهم عن مواصلة رحلتهم، خوف المخاطر الّتي قد تحيط بهذه الرّحلة في مفازة واسعة بين قوم أغراب هم التّرك (أو التُّركمان). وهذا ما نصح به محمّد بن عراق، أمير خوارزم (خوارزم شاه)، البعثةَ، قائلاً لهم: «لا آذن لكم، ولا يحلّ إليّ ترككم تغرّرون بدمائكم»؛ فقد كان يرى أنّ دعوة البعثة هي حيلة من تكين التّركيّ للإيقاع بالمسلمين، ثمّ «ومن بعدُ، فبينكم وبين هذا البلد الّذي تذكرون [بُلغار، بلاد الصّقالبة] ألف قبيلة من الكفّار» (ص ص ٤٠-٤١). فكان من رأيه أن يقيموا عنده حتّى يراجع أميرَ المؤمنين في إنفاذ البعثة، لكنّهم ما زالوا به حتّى عاد عن رأيه وأذن لهم في مواصلة رحلتهم.

ونحن نلاحظ، ثانياً، أنّه بدأ يشيع بين حكّام الأقاليم (الولاة) ألقاب أمير، وملك، بل وسلطان؛ بما ينبئ ببدء ارتخاء قبضة السّلطة المركزيّة العبّاسيّة على الأقاليم، وبخاصّة تلك البعيدة عن بغداد. وعلى الرّغم من كلّ مظاهر التّجلّة والاحترام للخليفة في خطاب حكّام الولايات، فقد أشرنا إلى مَن يريد أن يراجعه في أمره، بل نجد، أكثر من هذا، أنّ وكيل ابن الفرات، الفضل بن موسى النّصرانيّ، لم يسلّم القرية الّتي أمر الخليفة بتسليمها إلى أحمد بن موسى الخوارزميّ، ليُصرف عائدها على مطالب ملك البلغار، بل تآمر على الخوارزميّ حتّى قبض عليه واعتُقل، وسافرت البعثة دون أن تظفر بالمال الّذي كان من المفروض أن تحمله معها؛ الأمر الّذي سيخلق بعض المشاكل للبعثة عند وصولها. كما نلاحظ التّنوّع في عُملات البلاد الإسلاميّة، بخاصّة الدّراهم، الّتي تختلف مادّتها، ومن ثمّ قيمتها، من بلد إلى بلد؛ حيث يتوقّف ابن فضلان عند دراهم بخارى وخوارزم؛ ففي الأولى دراهم يقال لها الغطريفيّة «يؤخذ منها عدد بلا وزن» (ص ٤٠)، وفي الأخرى دراهم من النُّحاس قليلة القيمة يسمّونها «طازجة» (ص ٤١).

وتظهر في هذا الجزء من الرّحلة أولى ملاحظات ابن فضلان على النّاس، وعلى عقيدتهم؛ فيقول عن أهل الجُرجانيّة: «وهم أوحش النّاس كلاماً وطبعاً، كلامهم أشبه شيء بصياح الزرازير [جمع زرزور؛ طائر]. وبها قرية على [مسافة] يوم يُقال لها أردكو، أهلها يقال لهم الكردليّة، كلامهم أشبه شيء بنقيق الضّفادع. وهم يتبرّأون من أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب - رضي الله عنه - في دُبُر كلّ صلاة» (ص ٤١). فهو يلاحظ وحشة طباعهم، ثمّ وحشة كلامهم - مؤكّداً هذا بتشبيهين - ثمّ يلاحظ، على أهل هذه القرية أنّهم من الخوارج، الّذين يتبرّأون من أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب، رضي الله عنه؛ فقد انساحت هذه الدّعوات الخارجة على النّظام العام، والعقيدة السّائدة، في هذه الأطراف البعيدة للدّولة الإسلاميّة.

في بلاد التّركمان

انطلقت الرّحلة من الجرجانيّة - بعد استئجار دليل من أهلها يُقال له: قلواس - يوم الاثنين لليلتيْن خلتا من ذي القعدة سنة تسع وثلاثمائة؛ فنـزلتْ رباطاً يقال له: زمجان[١٤] وهو بباب التّرك، وبمغادرته صباح اليوم التّالي «أوغلنا في أرض التُّرك لا نلوي على شيء، ولا يلقانا أحد، في بريّة قفر، بغير جبل؛ فسرنا عليها عشرة أيّام. ولقد لقينا من الضُّرّ والجهد والبرد الشّديد وتواصل الثّلوج، الّذي كان برد خُوارزم عنده مثل أيّام الصّيف، ونسينا كلّ ما مرّ بنا، وأشرفنا على تلف الأنفس» (ص ٤٥). لكنّهم - على أيّة حال - يقطعون المفازة حتّى يصلوا إلى جبل، يجتازونه بدوره، ليصلوا إلى«قبيلة من الأتراك يُعرفون بالغُزّيّة» (ص ٤٧)، أو الغُزّ، أو التُّركمان، على اختلاف تسمياتهم في التّراث العربيّ.

الأتراك الغُزّ

والغزّيّة قبيلة من الأتراك (التُّركمان) بدويّة؛ «لهم بيوت شَعر، يحلّون ويرتحلون، ترى منهم الأبيات في كلّ مكان، ومثلها في مكان آخر، على عمل البادية وتنقّلهم، وإذا هم في شقاء» (ص ٤٧). ويبدو شقاؤهم عند ابن فضلان في معيشتهم القاسية (الأرض الصّحراويّة والبرد الشّديد)، وعدم استقرارهم في مكان واحد.[١٥] لكنّ شقاءهم يبدو عنده، كذلك، في «كفرهم» بالله؛ فهم «كالحمير الضّالّة لا يدينون لله بدين، ولا يرجعون إلى عقل، ولا يعبدون شيئاً» (ص ٤٥). وهو يدلّل على هذا بموقف كان بينه وبين أحدهم، في أثناء الرّحلة، وقد أصابهم برد شديد، فقال الرّجل، عن طريق تكين التّركيّ: «أيّ شيء يريد ربّنا منّا؟ هو ذا يقتلنا بالبرد، ولو علمنا ما يريد لرفعناه إليه! فقلتُ له [التكين]: قل له: يريد منكم أن تقولوا: لا إله إلاّ الله؛ فضحك وقال: لو علمنا لفعلنا» (ص ٤٥). وإذا كان ابن فضلان لم يبيّن هنا طبيعة هذا «الرّب» الّذي يقصده التّركيّ؛ فربّما يتّضح هذا من كلامه عند مرورهم بالمنطقة الّتي يقيم فيها الباشجرد، وهم، كذلك، قوم من الأتراك؛ إذ يقول إنّ «منهم مَن يزعم

أنّ له اثنيْ عشر ربّاً[١٦]: للشّتاء ربٌّ، وللصّيف ربٌّ، وللمطر ربٌّ، وللرّيح ربٌّ، وللشّجر ربٌّ، وللنّاس ربٌّ، وللدّوابّ ربٌّ، وللماء ربٌّ، ولللّيل ربٌّ، وللنّهار ربٌّ، وللموت ربٌّ، وللأرض ربٌّ، والرّبُّ الّذي في السّماء أكبرهم؛ إلاّ أنّه يجتمع مع هؤلاء [الآلهة الصّغيرة] باتّفاق، ويرضى كلٌّ واحد منهم بما يعمل شريكه. تعالى الله عمّا يقول الظّالمون» (ص ٥٦). وهو تصوّر يبدو قريباً من الدّيانة اليونانيّة القديمة، الّتي كانت تجعل لكلّ ظاهرة طبيعيّة إلهاً، وإن كان زيوس هو إلههم الأكبر. غير أنّ آلهة اليونان القديمة كانوا يختلفون فيما بينهم، أحياناً، ويدفع البشرُ الثّمن، على عكس آلهة الأتراك المتوافقين فيما بينهم. وبالرّغم من هذا التّعدّد، فقد كان الأتراكُ يعترفون، بشكل غير واعٍ، ربّما، بوجود إله واحد؛ فالواحد منهم «إذا ظُلم أو جرى عليه أمرٌ يكرهه رفع رأسه إلى السّماء» وقال: «بير تنكري»، وهوبالتّركيّة «الله الواحد»؛ لأنّ «بير» بالتّركيّة «واحد»، و«تنكري: الله بلغة التّرك» (ص ٤٧). لكنّ هذا الاعتقاد، عندهم، لم يتعزّز بدين سماويّ/شريعة؛ فظلّوا يشركون مع الإله الأكبر هذه الآلهة الصّغرى.

غير أنّ هذا لم يمنع الأتراك، أو طوائف منهم، من عبادات أخرى غريبة (ويبدو أنّهم كانوا لا يعارض بعضهم البعض الآخر فيما يعتقدون)؛ فقد رأى ابن فضلان في أرض الباشجرد مَن يعبدون العضو الذّكريّ/الإحليل، «وكلّ واحد منهم ينحت خشبة على قدر الإحليل ويعلّقها عليه؛ فإذا أراد سفراً أو لقاء عدوّ قبّلها وسجد لها، وقال: يا ربّ افعل بي كذا وكذا. فقلتُ للتّرجمان: سَلْ بعضَهم: ما حاجتهم في هذا؟ ولِمَ جعله ربَّه؟ قال: لأنّي خرجتُ من مثله؛ فلستُ أعرف لنفسي خالقاً غيره» (ص ٥٦). ويضيف ابن فضلان: «ورأينا طائفة منهم تعبد الحيّات، وطائفة تعبد السّمك، وطائفة تعبد الكراكيّ؛ فعرّفوني أنّهم كانوا يحاربون قوماً من أعدائهم فهزموهم [هَزمهم الأعداءُ]، وأنّ الكراكيّ صاحت وراءهم [وراء الأعداء] ففزعوا، وانهزموا بعدما هَزموا؛[١٧] فعبدوا الكراكيَّ لذلك، وقالوا: هذه ربّنا، وهذه فعلاته؛ هزم أعداءنا؛ فهم يعبدونها لذلك» (ص ٥٦).

وهم قد ينطقون بما يتمناه المسلمون من قول: لا إله إلاّ الله، محمّد رسول الله، لكنّهم يقولونها «تقرّباً بهذا القول إلى مَن يجتاز بهم من المسلمين، لا اعتقاداً منهم لذلك» (ص ٤٧). وهو يؤكّد هذا الصّدّ عن الإسلام، أو، ربّما، الخوف منه، بروايته عن ينال الصّغير («كجك ينال»، في تواريخهم: وليّ العهد)، الّذي أسلم؛ فقيل له: «إن أسلمتَ لم ترأسنا؛ فرجع عن إسلامه» (ص ٥٠)، ربّما خوفاً من انتشار الإسلام بينهم، وفقدانهم، من ثمّ، استقلالهم. وهي ظاهرة سنجدها عند أقوام آخرين غيرهم في المنطقة.

النّظام السّياسيّ

ويبدو من كلام ابن فضلان أنّ التُّرك كانوا يضفون على حكّامهم نوعاً من القداسة؛ فهم «يسمّون كبرَاءهم أرباباً؛ فإذا استشار أحدهم رئيسه في شيء قال: ياربّ، إيش أعمل في كذا وكذا؟» (ص ٥٠). ولكن، هل بلغ هذا التّقديس حدّ العبادة؟ هذا ما لانجد في كلام ابن فضلان دليلاً عليه. بل إنّنا نجد ما قد ينقضه؛ فقد كان من مظاهر الاحترام والشّكر، عندهم، السّجود، إنْ لملك أو لغيره. يقول ابن فضلان: «فلمّا دفعنا هذا

[يعني: الهدايا] إليه [إلى ينال] سجد لنا، وهذا رسمهم [عادتهم]، إذا أكرم الرّجلُ الرّجلَ سجد له» (ص ٥٠). بل إنّنا نجد من مظاهر عدم احترام ولي العهد أنّ قاطع طريق يتعرّض للقافلة الّتي فيها الوفد؛ فلمّا يتشفّعون بصلتهم بولي العهد/خليفة الحاكم، بلفظ ابن فضلان - كوزركين بالتّركيّة - يردّ عليهم ردّاً قبيحاً لا يبدو فيه حتّى الاحترام، ثمّ لا يتركهم حتّى يرضوه. على أيّة حال، فحتّى لو سلّمنا بهذه القداسة - أو التّبجيل، إذا شئنا الدّقّة - الّتي يضفونها على حاكمهم - يبغو/الحاكم الأعلى/الملك - فهي لا تمنعهم من الشّورى في أمورهم، بل حتّى من نقض البعض لما اتّفق عليه في هذه الشّورى؛ يستمرّ النّصّ فيقول: «وأمرهم شورى بينهم، غير أنّهم متى اتّفقوا على شيء وعزموا عليه جاء أرذلهم وأخسّهم فنقض ما قد أجمعوا عليه» (ص ٥٠). وهو يضرب مثلاً على هذه الشّورى الّتي يمارسونها؛ فحين وصلوا إلى صاحب الجيش وقرأوا عليه كتاب نذير الحرميّ، «الّذي يأمره فيه بالإسلام ويحضّه عليه»، وسلّموا إليه الهدايا، له ولزوجته، قال لهم:

> لستُ أقول لكم شيئاً حتّى ترجعوا، وأكتب للسّلطان [سلطان خوارزم] بما أنا عازم عليه . . . [ولكنه لم يلبث أن] وجّه خَلْف القوّاد الّذين يلونه [أرسل إليهم]، وهم: طرخان، وينال، وابن أخيهما، وإيغلز، وكان طرخان أنبلهم وأجلّهم، وكان أعرج، أعمى، أشلّ؛ فقال لهم: «إنّ هؤلاء رُسُل العرب إلى صِهري ألمش بن شلكي، ولم يُخيِّر لي أن أُطلقَهم إلاّ عن مشورتكم». وأخذ القادة يتشاورون في الأمر؛ حيث رأى بعضهم أنّها حيلة من السّلطان ليثير عليهم الخزر، «والوجه أن يقطّع هؤلاء نصفيْن نصفيْن، ونأخذ ما معهم». ورأى آخر أن يأخذوا ما معهم ويتركوهم عرايا يعودون من حيث أتوا. ورأى ثالث أن يفدوا أسراهم عند ملك الخزر بهؤلاء. «فمازلوا يتراجعون [يتحاورون] بينهم هذه الأشياء سبعة أيّام، ونحن في حالة الموت [من الخوف]، حتّى أجمع رأيهم على أن يخلّوا سبيلنا ونمضي؛ فأهدوا إليهم ما أهدوا من الطّعام والملابس، وانصرفوا عنّا. (ص ص ٥٣-٥٤)

عادات وتقاليد

وطبيعيّ، بعد هذا، أن تكون عاداتهم اليوميّة متّفقة مع عقائدهم وبيئتهم؛ فهم «لا يستنجون من غائط ولا بول، ولا يغتسلون من جنابة ولا غير ذلك. وليس بينهم وبين الماء عمل، خاصّة في الشّتاء» (ص ص ٤٧-٤٨). بل إنّهم يغضبون - غضب الخوف من السّحر - ممن يستخدم الماء من الأغراب؛ فـ«لا يقدر أحدٌ من التُّجّار ولا غيرُهم أن يغتسل من جنابة بحضرتهم إلاّ ليلاً من حيث لا يرونه. وذلك أنّهم يغضبون ويقولون: 'هذا يريد أن يسحرنا؛ لأنّه قد تفرّس في الماء وغرّموه مالاً» (ص ٤٨). بل أكثر من هذا أنّهم لا يغيّرون ملابسهم - إلاّ القطعة الخارجيّة - حتّى تبلى عليهم؛ فها هم ينزلون بصاحب الجيش/القائد، واسمه أترك بن القطغان، ويهدونه هداياهم، ومنها ملابس؛ فنزع «الدّيباجة

الّتي كانت عليه ليلبس الخِلَع الّتي ذكرنا؛ فرأيتُ القرطق الّذي تحتها وقد تقطّع وَسَخاً، وإنّ رسومهم أن لا يَنـزِع الواحد منهم الثوب الّذي يلي جسده حتّى ينتشر قِطعا» (ص ٥٣). وهم لا يذبحون الحيوانات والطّيور الّتي يأكلونها، وإنّما «يضرب الواحد منهم رأسَ الشّاة حتّى تموت»؛ ولذلك، فإذا نزل به مسلم «حمل إليه من الغنم على قدره حتّى يتولّى المسلم ذبحَها؛ لأنّ التّرك لا يذبحون» (ص ٤٩). ومن المظاهر الّتي يلاحظها ابن فضلان على الأتراك ويعجب لها: أنّهم جميعاً ينتفون لحاهم ويربّون أسبلتهم (شواربهم)، «والتّرك كلّهم ينتفون لحاهم إلاّ أَسْبِلتهم. وربّما رأيتَ الشّيخ الهرم منهم وقد نتف لحيته، وترك منها شيئاً تحت ذقنه، وعليه البوستين [رداء]؛ فإذا رآه إنسان من بُعد لم يشكّ في أنّه تيس» (ص ٥٢). وهو يعود إلى هذه الملاحظة مع قائد الجيش فيقول: «وإذا هو قد نتف لحيته كلّها وسِبالَه؛ فبقي كالخادم» (ص ٥٣). فاللحية دلالة على الوقار، كما أن حلاقتها كانت من علامات الخدم في المجتمعات الإسلامية.

المرأة والزّواج

والمرأة عندهم تبدو وكأنها كيان طبيعيّ؛ فلا يتصوّرون ذكراً بلا أنثى، حتّى أنّهم لا يتصوّرون ألاّ يكون لله تعالى، امرأة. فقد سمع أحدُهم ابنَ فضلان يقرأ القرآنَ فأعجبه، واستزاده (وهو لا يعرف العربيّة)، ثمّ سأله يوماً على لسان التّرجمان: «ألربّنا، عزّ وجلّ، امرأة؟»؛ «فاستعظمتُ ذلك، وسبّحتُ اللهَ واستغفرتُه» (ص ٤٨). والمرأة، عندهم، لا «تُستَر من رجالهم ولا من غيرهم، كذلك لا تَستُر المرأةُ شيئاً من بدنها عن أحد من النّاس» (ص ٤٨). غير أنّ هذا يُوازَن اجتماعيّاً بعقوبات رادعة لكلّ معتدٍ على الأعراض؛ فهم لا «يعرفون الزّنا، ومَن ظهروا منه على شيء من فعله شقّوه نصفيْن، وذلك أنّهم يجمعون بين أغصان شجرتيْن ثمّ يشدّونه بالأغصان ويرسلون الشّجرتيْن فينشقّ الّذي شُدّ إليهما» (ص ٤٨). والأمر نفسه يُقال عن اللُّواط؛ فـ«أمر اللُّواط عندهم عظيم جداً»، وعقابه الموت للفاعليْن، أو غرامة كبيرة (ص ٤٨). أمّا الزّواج عندهم فعلى مَهْرٍ، متى استوفاه الخاطبُ كانت المرأة له:

> رسوم تزويجهم . . . أن يخطِب الواحد منهم إلى الآخر بعضَ حَرَمه: إمّا ابنتَه أو أخته أو بعض مَن يملك أمرَه [من النّساء] على كذا وكذا ثوبٍ خوارزميّ؛ فإذا وافقه حملها إليه. وربّما كان المهر جِمالاً أو دوابَّ أو غير ذلك. وليس يصل الواحدُ منهم إلى امرأته حتّى يوفّي الصَّداق الّذي وافق وليّها عليه؛ فإذا وفّاه إيّاه جاء غير محتشم حتّى يدخل إلى المنـزل الّذي هي فيه فيأخذها بحضرة أبيها وأمّها وإخوتها فلا يمنعونه من ذلك. (ص ٤٨)

وكان الأتراك ما يزالون يحتفظون بتلك العادة الّتي كانت تشيع عند العرب في الجاهليّة (وربّما كانت عند كلّ الشّعوب الّتي لم تصل الدّيانات السّماويّة إليها): زواج الابن الأكبر من أرملة أبيه؛ فـ«إذا مات الرّجل وله زوجة وأولاد، تزوّج الأكبر من ولده بامرأته إذا لم

تكن أمّه» (ص ٤٨). وقد ذكر ابن فضلان أنّه رأى زوجة قائد جيشهم «وقد كانت امرأة أبيه» (ص ٥٣)، ويبدو أنّها كانت قائمة على الوفاء لهذا الأب، أو أنّ من عقائدهم – وهذا هو الأرجح – الإهداء إلى الأموات؛ إذ يلاحظ ابن فضلان أنّها «أخذت لحماً ولبناً وشيئاً ممّا أتحفناه [أي القائد] به، وخرجت من البيوت إلى الصّحراء؛ فحفرت حُفيرة، ودفنت الّذي كان معها فيها، وتكلّمت بكلام؛ فقلتُ للتّرجمان: ما تقول؟ قال: تقول [للميّت]: هذه هديّة للقطغان أبي أترك، أهداها له العرب» (ص ٥٣).

عادات المرض والموت

ويسلمنا هذا إلى الحديث عن عادات المرض والموت عندهم؛ فإذا «مرض الرّجل منهم، وكان له جَوار وعبيدٌ، خدموه، ولم يقربْه أحدٌ من أهل بيته، ويضربون له خيمة، ناحية من البيوت؛ فلا يَزال فيها إلى أن يموت أو يبرأ، وإن كان عبداً أو فقيراً رموا به في الصّحراء وارتحلوا عنه» (ص ٥١). وربّما لا يعني هذا السّلوكُ القسوةَ في معاملة المرضى، بقدر ما يعني الخوفَ من المرض ومَن يصابون به؛ فقد كان المرض يحمل – في تلك الأزمنة – بصمات قوى غيبيّة لا طاقة لهم بها. أمّا الموتى فإنّ الواحد منهم يُدفن في حفرة كبيرة كهيئة البيت، بعد أن يُلبَس ملابسه وحزامه وقوسه، ويُجعل في يده قدح من خشب فيه نبيذ، وبين يديه إناء آخر فيه نبيذ:

> وجاءوا بكلّ ماله فجعلوه معه في ذلك البيت، ثمّ أجلسوه فيه فسقّفوا البيت عليه، وجعلوا فوقه مثل القبّة من الطّين، وعمدوا إلى دوابّه، على قدر كثرتها؛ فقتلوا منها مئة رأس، إلى مئتيْ رأس، إلى رأس واحد [بحسب قدرة الميّت أو أهله]؛ فأكلوا لحومها إلاّ الرّأس والقوائم والجلد والذّنَب؛ فإنّهم يصلبون ذلك على الخشب، ويقولون: «هذه دوابّه يركبها في الجنّة». فإن كان قَتَل إنساناً وكان شجاعاً نحتوا صُوَراً من خشب على عدد مَن قَتل وجعلوها على قبره، وقالوا: هؤلاء غِلمانه يخدمونه في الجنّة. (ص ٥١)

ويلتفت ابن فضلان إلى أساليب المجتمع – عن طريق كبار السّنّ بخاصّة – في الحفاظ على ثقافته/عاداته وتقاليده المرتبطة، ضرورة، بعقائده وبيئته؛ فيستطرد:

> وربّما تغافلوا عن قتل الدّوابّ يوماً أو يوميْن؛ فيحثّهم شيخ من كبارهم فيقول: «رأيتُ فلاناً – يعني الميّتَ – في النّوم فقال لي: هو ذا تراني وقد سبقني أصحابي، وشُقّقتْ رجلايَ من اتّباعي لهم، ولستُ ألحقهم، وقد بقيتُ وحدي». فعندها يعمِدون إلى دوابّه فيقتلونها ويصلبونها عند قبره. فإذا كان بعد يوم أو اثنين جاءهم ذلك الشّيخ وقال: قد رأيتُ فلاناً وقال: عرّف أهلي وأصحابي أنّي قد لحقتُ مَن تقدّمني، واسترحتُ من التّعب. (ص ٥١-٥٢).

وبهذا، كما يلاحظ ابن فضلان، بحقّ، «يحافظ الشّيخ على عادات الغُزّيّة؛ لأنّه لو لم يفعل هذا لربّما كانت هناك رغبة ممّن هم على قيد الحياة في الاحتفاظ بخيول الميّت» (ص ٥٢). فاستخدام «الحُلم» على هذا النّحو من الأساليب المعروفة في الحفاظ على قِيَم المجتمع وعقائده الموروثة، وهو شائع في الثّقافات جميعاً تقريباً.

الغريب في بلاد الغُزّ

وتبدو المناطق التّركيّة غير آمنة بالنّسبة للغريب، حتّى لو كان هذا الغريب وفداً رسمياً وقد رأينا من قبل اعتراضات بعض الولاة المسلمين على الطّريق الّتي سيقطعها الوفد في رحلته خوف التّرك الكفّار. ويبدو أنّهم كانوا على حقّ؛ إذ يتعرّض الوفد لموقف غريب يحكيه ابن فضلان على هذا النّحو:

> فلمّا كان من غدٍ لَقِيَنا رجلٌ واحدٌ من الأتراك، دميم الخِلقة، رثّ الثّياب، قميء المنظر، خسيس المخبر، وقد أخذنا مطر شديد؛ فقال: قفوا؛ فوقفت القافلة بأسرها - وهي ثلاثة آلاف دابّة وخمسة آلاف رجل - ثمّ قال: ليس يجوز [يمر] منكم أحد! فوقفنا طاعةً لأمره. فقلنا له: نحن أصدقاء كوذَرين؛ فأقبل يضحك ويقول: مَن كوذرين؟ أنا أخرى على لحية كوذرين! ثمّ قال: «بكند»، يعني الخبز بلغة خوارزم؛ فدفعتُ إليه أقراصاً؛ فأخذها وقال: «مُرّوا، قد رَحِمتُكم». (ص ٥١)

وبقدر ما يمكن أن نجد في الموقف من طرافة، تتجلّى في هذا الصّعلوك الّذي يعترض قافلة ضخمة، ويهدّدها، ويسبّ كبيراً من كبراء قومه - نجد في الموقف، كذلك، عدّة دلالات لا نظنّ أنّها فاتت ابن فضلان، لعلّ أظهرها دلالته على فقر البدو من التّرك، حتّى لَيلجؤوا لقطع الطّريق للحصول على الخبز، وما في ردّ الرّجل من عدم احترام لخليفة ملكهم، وأنّ القافلة تؤْثِر السّلامة (فقد يتسبّب قتله - وكانوا قادرين عليه بالتّأكيد - في مشكلة تعطّل القافلة). وفضلاً عن هذا كلّه، ففيه دلالة على انعدام الأمان في الأراضي التّركيّة الّتي يجتازونها دون حماية رسميّة (ويبدو أنّ هذه الحماية لن تتحقّق إلاّ بعد مقابلتهم لصاحب الجيش، الّذي سايرهم في الطّريق، أو في بعضه على الأقلّ). ويؤكّد ابن فضلان هذا بقوله: «ولا يقدر أحد من المسلمين أن يجتاز ببلدهم حتّى يجعل له منهم صديقا ينـزل عليه» ويحمل إليه وإلى أهل بيته الهدايا من بلاد الإسلام، وكلّها من طعام وملابس، في مقابل الضّيافة والحماية اللّتيْن يتمتّع بهما (ص ٥١).

ولهذه الصّداقة أصول تُرعى من الجانبيْن، في أغلب الأحوال. من ذلك أنّ المسلم إذا أراد الرّحيل وقد اجتمع له جِمال ودوابّ، أو احتاج إلى مال، ترك ما له عند صديقه التّركيّ، وأخذ من جِماله ودوابّه ومالِه حاجتَه ورحل؛ فإذا عاد من وجهته قضاه ماله، وردّ إليه جِماله ودوابّه (ص ٤٩). بل حتّى لو لم يكن المسلم صديق التّركيّ، وقال له: «أنا ضيفك، وأنا أريد

من جِمالك ودوابّك ودراهمك» (ص ٤٩) دفع إليه ذلك، على أن يعيدها، بطبيعة الحال، بعد عودته. فإذا مات التّاجر في رحلته، وعادت القافلة، استوقفها التّركيّ – وقد علم بموت صاحبه – وعمد إلى «أنبل تاجر يراه فيهم؛ فحلّ متاعه وهو ينظر؛ فأخذ من دراهمه مثل ما له عند التّاجر بغير زيادة حبّة، وكذلك يأخذ من جِماله ودوابّه، وقال: ذلك ابن عمّكَ، وأنت أحقّ مَن غرِم عنه». فإذا فرّ التّاجرُ المسلمُ بمال التّركيّ «فعل [التّركيّ] أيضاً ذلك الفعل، وقال له [النبيلِ القافلة]: ذلك مسلم مثلكَ؛ خذ أنت منه» (ص ٤٩). وإذا لم يوافق المسلمُ التّركيَّ سأل هذا عن بلده، وسار إليه، وحصّل ماله، بل وما كان ينبغي أن يُهديه إليه. فإذا كان التّركيّ هو الّذي ينـزل بلاد المسلمين – والجرجانيّة كانت أقربها إليهم – نزل عند صديق مسلم؛ فإذا مات التّركيُّ عند صديقه المسلم، وجاءهم هذا في قافلة قتلوه، وقالوا: «أنت قتلتَه بحبسكَ إيّاه، ولو لم تحبسه لَما مات. وكذلك إذا سقاه نبيذاً فتردّى من حائط [مكان عالٍ] قتلوه به. فإن لم يكن في القافلة عمدوا[18] إلى أجلّ مَن فيها فقتلوه» (ص ٤٩–٥٠).

قبائل تركيّة أخرى

وقد مرّ الوفد في رحلته بثلاث من القبائل التّركيّة (أو التُّركمانيّة)، هي: الغزّ أو الغزّيّة ثمّ قبيلة البجناك،[19] «وإذا هم نزول على ماء شبيه بالبحر غير جار، وإذا هم سُمرٌ شديدو السُّمرة، وإذا هم محلّقو اللّحى، فقراء، خلاف الغُزّيّة؛ لأنّي رأيتُ من الغُزّيّة مَن يملك عشرة آلاف دابّة، ومئة ألف رأس من الغنم . . . فنـزلنا على البجناك يوماً واحداً» (ص ٥٥). والقبيلة الثّالثة كانت قبيلة الباشجرد، وهم «شرّ الأتراك وأقذرهم، وأشدّهم إقداماً على القتل؛ يلقى الرّجلُ الرّجلَ فيفرز هامته ويأخذها ويتركه، وهم يحلقون لِحاهم، ويأكلون القُمّل» (ص ٥٦).

الوصول إلى بلاد البُلغار: الاستقبال وقراءة الرّسالة

وأخيراً يبلغ الوفدُ أرضَ الصّقالبة – وجهتهم الرّئيسيّة – والّتي بلغوها يوم الأحد لاثنتيْ عشرة ليلة خلت من المحرّم سنة عشر وثلاثمائة؛ أي أنّ الرّحلة من الجرجانيّة قد استغرقت – في بلاد التّرك – سبعين يوماً. وهي مدّة تبدو طويلة إلى حدّ مّا، لكنّ البعثة، فيما يبدو، اضطرّت إلى «القيام بحركة التفاف واسعة . . . شمال بحر قزوين [بحر الخَزَر] قبل أن يصلوا إلى مخيّم البُلغار القائم في بقعة قرب التقاء نهريْ الفولجا [نهر إتل] وكاما»؛ لتجنّب المرور ببلاد الخزر (ص ١٠). استُقبل الوفدُ استقبالاً رسميّاً وهو على بُعد يوم وليلة من المدينة؛ فقد وجّه الملكُ لاستقبالهم «الملوكَ الأربعة الّذين تحت يده وإخوته وأولادَه؛ فاستقبلونا ومعهم الخبز واللّحم والجَاورس [الدُّخْن؛ حَبٌّ في حجم الأرزّ أو أصغر منه، أملس جدّاً]، وساروا معنا» (ص ٥٩). ثمّ استقبلهم الملك بنفسه وهم على بُعد فرسخين من المدينة؛ «فلمّا رآنا نزل فخرّ ساجداً شكراً لله جلّ وعزّ، وكان في كُمّه دراهم فنثرها علينا. ونصب لنا قِباباً فنـزلناها» (ص ٥٩).

وقد تركهم الملك ثلاثة أيّام، بعد يوم وصولهم، يرتاحون، ويجمع هو وجوه مملكته ليستمعوا إلى خطاب أمير المؤمنين، ضمن التّقاليد المرعيّة في أرجاء الخلافة آنئذ:

فلمّا كان يوم الخميس نشرنا المِطرَديْن [الرّايتيْن أو اللّواءيْن] اللّذيْن كانا معنا، وأسرجنا الدّابة بالسَّرج الموجَّه إليه، وألبسناه السّواد [شعار العبّاسيّين] وعمّمناه. وأخرجتُ كتاب الخليفة، وقلتُ له: لا يجوز أن نجلس والكتاب يُقرأ؛ فقام على قدميْه هو ومَن حضر من وجوه مملكته، وهو رجل بطين جدّا، وبدأتُ فقرأتُ صدرَ الكتاب؛ فلمّا بلغتُ منه: «سلامٌ عليكَ؛ فإنّي أحمدُ اللهَ الّذي لا إله إلاّ هو»، قلتُ: رُدّ على أمير المؤمنين السّلام؛ فردّ وردّوا جميعاً بأسْرهم. ولم يزل التّرجمان يُترجم لنا حرفاً حرفاً؛ فلمّا استتممنا قراءته كبّروا تكبيرةً ارتجّت لها الأرض . . . ثمّ قرأتُ كتابَ الوزير حامد بن العبّاس وهو قائم، ثمّ أمرته بالجلوس فجلس عند قراءة كتاب نذير الحرميّ. فلمّا استتممتُه نثر أصحابُه عليه الدّراهمَ الكثيرة. ثمّ أخرجتُ الهدايا من الطِّيب والثّياب واللّؤلؤ له ولامرأته؛ فلم أزل أعرض عليه وعليها شيئاً شيئاً حتّى فرغنا من ذلك. ثمّ خلعتُ على امرأته بحضرة النّاس، وكانت جالسة إلى جنبه – وهذه سُنّتهم وزيُّهم [عاداتهم وتقاليدهم] – فلمّا خلعتُ عليها نثر النّساء عليها الدّراهم، وانصرفنا. (ص ص ٥٩–٦٠)

ويصف ابن فضلان نظام الملك في مجلسه؛ إذ لم يلبث الملك أن دعاهم إلى مائدته؛ فرأوا مجلسه الرّسميّ؛ «فدخلنا عليه وهو في قبّته، والملوك عن يمينه، وأمرنا أن نجلس على يساره، وإذا أولاده جلوس بين يديه، وهو وحده على سرير مغشّى بالدّيباج الرّومي» (ص ٦٠). ثمّ يصف نظام الملك في الطّعام مع ضيوفه، ويبدو أنّه ممّا لم يتعوّده ابن فضلان في المنطقة العربيّة أو الإسلاميّة بعامّة؛ إذ دعا الملك بالمائدة: «فقُدّمت وعليها اللّحم المشويّ وحده؛ فابتدأ هو فأخذ سكّيناً وقطع لقمة وأكلها، وثانية، وثالثة. ثمّ احتزّ قطعة دفعها إلى سوسن الرّسول؛ فلمّا تناولها جاءته مائدة صغيرة فجُعِلت بين يديْه. وكذلك الرّسم؛ لا يمدّ أحدٌ يده إلى الأكل حتّى يناوله الملكُ لقمة؛ فساعة يتناولها جاءته مائدة» (ص ٦٠). بدأ الملك بضيوفه، وثنّى بملوكه، وانتهى إلى أبنائه، «وأكلنا كلّ واحد من مائدته لا يشركه فيها أحد، ولا يتناول من مائدة غيره شيئاً؛ فإذا فُرغ من الطّعام، حمل كلّ واحد منهم ما بقي على مائدته إلى منزله» (ص ٦٠). ويضيف ابن فضلان: «فإذا انتهى الطّعام قام الملك ليشرب على 'شرف' أمير المؤمنين، تعبيراً عن سعادته بردّه عليه؛فلمّا أكلنا دعا بشراب العسل – وهم يسمّونه السَّجو – ليومه وليلته؛ فشرب قدحاً، ثمّ قام قائماً؛ فقال: 'هذا سروري بمولاي أمير المؤمنين، أطال الله بقاءه'، وقام الملوك الأربعة وأولاده بقيامه، وقمنا نحن أيضاً، حتّى إذا فعل ذلك ثلاث مرّات، انصرفنا من عنده» (ص ٦١).

من التّقاليد الإسلاميّة في بلاد البُلغار

ومن التقاليد الإسلاميّة الّتي كانت سائدة آنئذ – وما تزال في كثير من البلاد الإسلاميّة – تقليد الدّعوة للخلفاء والملوك والأمراء على المنابر، في خواتيم الخُطَب. وكانت تشمل الدّعاء إلى الله له بالتوفيق والسّداد، لكن تعني، فوق هذا، الاعترافَ بالسّلطة

السّياسيّة للمدعوّ له، وكانت لها صِيَغٌ معروفة. يقول ابن فضلان:

> وقد كان يُخطب له على منبره قبل قُدومي: اللّهم وأصلح الملك يلطوار ملك البلغار؛ فقلتُ له: إنّ الله هو الملك، ولا يُسمّى على المنبر بهذا الاسم غيره، جلّ وعَزّ، وهذا مولاكَ أمير المؤمنين قد رضي لنفسه أن يُقال على منابره في الشّرق والغرب: اللّهم أصلح عبدَكَ وخليفتكَ جعفرَ، الإمام المقتدر بالله أمير المؤمنين، وكذا مَن كان قبله من آبائه الخلفاء، وقد قال النّبيّ، صلّى الله عليه وسلّم: «لا تُطْرُوني كما أَطْرَتِ النّصارى عيسى ابن مريم: فإنّما أنا عبدٌ؛ فقولوا: عبدُ اللهِ ورسولُه».[٢٠] فقال: لي: فكيف يجوز أن يُخطَب لي؟ قُلتُ: باسمكَ واسمِ أبيك. قال: إنّ أبي كان كافراً، ولا أحبّ أن يُذكَر اسمه على المنبر، وأنا أيضاً؛ فما أحبّ أن يُذكَرَ اسمي [المش]؛ إذ كان الّذي سمّاني به كافراً. ولكن، ما اسم مولاي أمير المؤمنين؟ فقلتُ: جعفر. قال: فيجوز لي أن أتسمّى به؟ قلتُ: نعم. قال: قد جعلتُ اسمي جعفراً واسمَ أبي عبد الله؛ فتقدّم إلى الخطيب بذلك! ففعلتُ؛ فكان يُخطب له: اللّهم وأصلح عبدكَ جعفر بن عبد الله أمير بُلغار، مولى أمير المؤمنين. (ص٦١)

ثمّ كان بين الملك وابن فضلان مناظرات حول المال الّذي خلّفوه وراءهم ولم يأتوه به، مع حاجته الشّديدة إليه لحماية بلده من المغيرين عليها، لكنّه وثق بابن فضلان في النّهاية، وتركه ينشر دعوته بين النّاس، ويُصلح من أمر الأئمّة في بلاده. وهو لا يركّز – في حديثه – على عمله في الدّعوة بشكل مباشر، لكنّه يشير إليه حين تلوح الفرصة، وهو يصف عاداتهم وسلوكهم، ومحاولاته لإصلاحها، وقد رأينا ما صوّبه من أذانهم ومن خطبتهم. ويذكر في موضع آخر أنّ «أهل بيت يكونون خمسة آلاف نفس من رجل وامرأة قد أسلموا كلّهم – يُعرفون بـالبرنجار [لعلّهم المغول (الدّهّان) أو قبيلة منهم] – وقد بنوا لهم مسجداً من خشب يصلّون فيه، ولا يعرفون القراءة؛ فعلّمتُ جماعة منهم ما يصلّون به» (ص ٦٩). كما يروي أنّ رجلاً «أسلم على يديّ يُقال له طالوت؛ فأسميتُه عبد الله. فقال: أريد أن تسمّيني باسمكَ: محمّداً؛ ففعلتُ. وأسلمتْ امرأته وأمّه وأولاده؛ فسُمّوا كلّهم محمّداً، وعلّمتُه 'الحمد لله' و'قُلْ هو اللهُ أحد'؛ فكان فرحه بهاتيْن السّورتيْن أكثر من فرحه إنْ صار ملك الصّقالبة» (ص ٧٠).

البيئة الطّبيعيّة والاجتماعيّة في بلاد البُلغار

لكنّ ابن فضلان سُرعان ما ينتقل إلى ما رآه في هذا البلد. وإذا كان للبيئة دور لا يمكن إنكاره في ثقافة الإنسان؛ فإنّ ابن فضلان يلتفتُ، أوّل ما يلتفتُ، إلى وصف هذه البيئة على أكثر من مستوى:

ففي أوّل ليلة بتناها في بلده رأيتُ قبل مغيب الشّمس بساعة قياسيّة أُفقَ السّماء وقد احمرّتْ [كذا] احمراراً شديداً، وسمعتُ في الجوّ أصواتاً شديدة وهمهمة عالية؛ فرفعتُ رأسي فإذا غيم أحمر مثل النّار قريب منّي، وإذا تلك الهمهمة والأصوات منه، وإذا فيه أمثال النّاس والدّوابّ، وإذا في أيدي الأشباح الّتي فيه، [الّتي] تشبه النّاس، رماحٌ وسيوفٌ أتبيّنها وأتخيّلها، وإذا قطعةٌ أخرى مثلها أرى فيها أيضاً رجالاً ودوابّاً وسلاحاً؛ فأقبلت هذه القطعة تحمل على هذه كما تحمل الكتيبة على الكتيبة؛ ففزعنا من ذلك، وأقبلنا على التّضرّع والدّعاء، وهم يضحكون منّا ويتعجّبون من فعلنا. (ص ٦٤)

وما كان ما رآه الوفد إلاّ نوعاً من الأنواء، لكنّه أثار من خيال ابن فضلان، بقدر ما أثار من مخاوفه ومخاوف رفقائه في الوفد. أمّا أهل البلد فقد ضحكوا من مخاوفهم؛ لأنّ عندهم «تفسير» الظّاهرة؛ «فسألنا الملكَ عن ذلك؛ فزعم أنّ أجداده كانوا يقولون: إنّ هؤلاء من مؤمني الجنّ وكفّارهم، وهم يقتتلون في كلّ عشيّة، وأنّهم ما عدِموا ذلك مذ كانوا في كلّ ليلة» (ص ٦٤). ونظنّ أنّ «مؤمني الجنّ وكفّارهم» هذه ما هو إلاّ «تعديل إسلاميّ» أدخله الملك على تفسير الأجداد، وإن لم يناقضه؛ إذ لابدّ أنّ تفسير الأجداد كان أنّهما قوّتان خفيّتان، تمثّل إحداهما الخير، بعامّة، والأخرى تمثّل الشّرّ، بعامّة كذلك، تتقاتلان في كلّ ليلة، دون أن تقضي إحداهما على الأخرى، كما نجد صراع اللّيل والنّهار، أو الظّلمة والنّور، في الزرادشتيّة مثلا. كما يلفت ابن فضلان الانتباه إلى قِصَر اللّيل عندهم، حتّى أنّ «الإنسان يجعل القِدر على النّار وقت المغرب ثمّ يصلّي الغَداةَ وما آن لها أن تنضج» وهو ليل «قليل الظّلمة، يعرف الرّجلُ الرّجلَ فيه من أكثر من غلوة [رمية] سهم. ورأيتُ القمرَ لا يتوسّط السّماء، بل يطلع في أرجائها ساعة، ثمّ يطلع الفجر فيغيب القمر. وحدّثني الملك أنّ وراء بلده بمسيرة ثلاثة أشهر قوم يقال لهم ويسو [أهل روسيا البيضاء]، اللّيل عندهم أقلّ من ساعة» (ص ٦٥). هذا في مقابل طول النّهار جدّاً، بطبيعة الحال، في موسم الصّيف (الّذي كانت الزّيارة فيه، كما هو واضح)، قبل أن تنقلب الآية في موسم الشّتاء، وهكذا: «ورأيتُ البلدَ عند طلوع الشّمس يحمرُّ كلُّ شيء فيه، من الأرض والجبال وكلّ شيء ينظر الإنسان إليه حين تطلع الشّمس كأنّها غمامة كبرى؛ فلا تزال الحُمرة كذلك حتّى تتكبّد السّماء» (ص ٦٥)، «وما رأيتُ أكثر من الصّواعق في بلدهم، وإذا وقعت الصّاعقة على بيت لم يقربوه، ويتركونه على حالته وجميع مَن فيه، من رجل ومال وغير ذلك حتّى يُتلفه الزّمان، ويقولون: هذا بيتُ مغضوبٍ عليهم» (ص ٦٨).

أمّا أشجارهم فيذكر ابن فضلان منها شجرة عظيمة طولها أكثر من مئة ذراع:

رأينا عوداً صغيراً أخضر [رقيق] كرقّة المغزل وأطول، فيه عِرق أخضر، على رأس العِرق ورقة عريضة مبسوطة على الأرض، مفروش عليها مثل النّابت [النّبت في أوّله]، فيها حَبٌّ لا يشكّ مَن يأكله أنّه رُمّان أمليسيّ

> [حلو لا بذر فيه] . . . ورأيتُ لهم تفاحاً أخضر شديد الخضرة، وأشدّ حموضة من خَلّ الخمر تأكله الجواري فيسمنّ عليه. ولم أرَ في بلدهم أكثر من شجر البُندق؛ لقد رأيتُ منه غياضاً تكون الغيضة أربعين فرسخاً في مثلها. ورأيتُ لهم شجراً، لا أدري ما هو، مفرط الطّول، وساقه أجرد من الورق، ورؤوسه كرؤوس النّخل، له خوص دِقاق. إلاّ أنّه مجتمع؛ يجيئون إلى موضع يعرفونه من ساقه فيثقبونه، ويجعلون تحته إناء؛ فيجري إليه من ذلك الثّقب ماء أطيب من العسل؛ إن أكثَر الإنسان منه أسكره كما يُسكِر الخمر. (ص ص ٦٦-٦٧)

وإلى جانب هذه الأشجار والفواكه، رأى ابن فضلان العسل في غياضهم كثيراً، وهم يعرفون مساكن النّحل، ويخرجون في طلبه ليجمعوه. ويبدو أنّهم كانوا، أحياناً، يُبعِدون في الطّلب؛ «فربّما وقع عليهم قومٌ من أعدائهم فقتلوهم» (ص ٦٩).

وفي إطار رصده لحيوان البيئة يذكر ابن فضلان حديثهم عن وحيد القرن – الكركدن – وهو حيوان «دون الجمل في الكِبَر، وفوق الثّور؛ رأسه رأس جمل، وذَنَبه ذَنَب ثور، وبدنه بدن بغل، وحوافره مثل أظلاف الثّور؛ له في وسط رأسه قرن واحد غليظ، مستدير، كلّما ارتفع دقّ حتّى يصير مثل سِنان الرّمح؛ فمنه ما يكون طوله خمسة أذرع إلى ثلاثة أذرع، إلى أكثر أو أقلّ، يرتعي ورق الشّجر»، وهو لا يعرض للدّوابّ، لكنّه يهاجم الفُرسان؛ فيجتمعون عليه ويقتلونه(ص ٧٢). ولنلاحظ أنّ ابن فضلان، هنا، لم يرَ بنفسه، وإنّما حُكي له؛ فهو يحرص على أن يبدأ النّصّ بـ«يذكرون»، وينهيه، كذلك، بـ«يذكر»؛ فيقول: «ولقد رأيتُ عند الملك ثلاث طيفوريّات [أطباق] كِبار تشبه الجزع اليمانيّ، عرّفني أنّها معمولة من قرن هذا الحيوان. وذكر بعض أهل البلد أنّه الكركدن» (ص ٧٢)؛ «ورأيتُ الحيّات عندهم كثيرة، حتّى أنّ الغصن من الشّجرة لَتلفّ عليه العشرة [كذا] منها والأكثر، ولا يقتلونها ولا تؤذيهم» (ص ٦٦)، ولو بلغت ما يقرب من حجم شجرة، طولاً وغِلظا. وقد رأينا، في الفقرة السّابقة، كيف أنّ طائفة من التّرك الباشجرد كانوا يعبدون هذه الحيّات. وأمّا طعامهم فأكثره الجاوَرْس ولحوم الدّوابّ، والحِنطة والشّعير كثير، لكنّها رديئة؛ لأنّ أرضهم سوداء منتنة، «وليس لهم موضع يجمعون فيه طعامهم، ولكنّهم يحفرون في الأرض آباراً ويجعلون الطّعام فيها؛ فليس يمضي إلاّ أيّام يسيرة حتّى يتغيّر ويريح [تظهر له رائحة كريهة]، فلا يُنتَفَع به» (ص ٧٢)؛ «وليس لهم زيت ولا شيرج [سيرج؛ زيت السّمسم] ولا دهن بتّةً، وإنّما يقيمون مقام هذه الأدهان دهنَ السّمك؛ فكلّ شيء يستعملونه فيه يكون زَفِراً. ويعملون من الشّعير حساء يحسونه الجواري والغلمان. وربّما طبخواالشّعير باللّحم؛ فأكل الموالي وأطعموا الجواري الشّعيرَ، إلاّ أن يكون رأس تيس؛ فيُطعَمن[٢١] من اللّحم» (ص ٦٧). وكلّهم يلبسون أغطية للرّأس/قلانس. وهم يسكنون القِباب «إلاّ أنّ قُبّة الملك كبيرة جدّاً، تسع ألف نفس أو أكثر، مفروشة بالفرش الأرمنيّ، ولها وسطها سرير مغشّى بالدّيباج الرّومي» (ص ٦٧).

وكان اقتصادهم قائماً، مع الزّراعة والرّعي وجمع عسل النّحل، على التّجارة الخارجيّة النّشِطة، «وفيهم تجّار كثير، يخرجون إلى أرض التّرك فيجلبون الغنم، وإلى بلد يُقال له ويسو فيجلبون [جلود] السّمور والثّعلب الأسود» (ص ٦٧). كما أنّه يبدو أنّهم كانوا يقومون بدور الوساطة في نقل بضائع كلٍّ من بلاد الخزر والرّوس إلى العالم الإسلاميّ، والعكس؛ ولهذا كان للملك/الدّولة الحقُّ في ضرائب يفرضها على التّجّار الوافدين إلى مملكته؛ فإذا «قدِمتْ سفينة من بلاد الخزر إلى بلد الصّقالبة، ركب الملك فأحصى ما فيها، وأخذ من جميع ذلك العُشر. وإذا قدم الرّوس أو غيرهم من سائر الأجناس برقيق؛ فللملك أن يختار من كلّ عشرة أرؤس رأساً» (ص ٧٤). وإلى جانب هذه الموارد الخارجيّة، لا يحصل الملك على كثير من الموارد من شعبه؛ «فكلّ من زرع شيئاً فهو له، ليس للملك فيه حقّ. غير أنّهم يؤدّون له في كلّ عام جلد سمّور [هو نفسه ما يطلبه منه ملك الخزر في كلّ عام: جلد سمّور من كلّ بيت في مملكة الصّقالبة]» (ص ٧٣)؛ «وإذا أمر سريّة بالإغارة على قوم فغَنِموا، فله مع المغيرين حصّة، كما أنّ له نصيباً من ولائم الدّعوات والأعراس، مع إناء من نبيذ العسل» (ص ٦٧). ومن الواضح أنّ حالة الشّعب كانت إلى اليُسر أقرب، وأنّ موارد الملك/الدّولة كانت كثيرة، حتّى أنّ ابن فضلان، بعد أن استقرّ ما بينه وبين الملك، وأصبح هذا «يقرّبه ويؤْثره» ويناديه باسم الخليفة الأوّل أبي بكر الصّدّيق، رضي الله عنه، سأله يوماً: «مملكتُكَ واسعةٌ، وأموالكَ جمّةٌ، وخَراجكَ كثير؛ فلِمَ سألتَ السّلطان [يعني أمير المؤمنين] أن يبني حصناً بمال من عنده لا مقدار له؟ فقال: رأيتُ دولةَ الإسلام مقبلة، وأموالهم يؤخذ من حِلِّها [حلالها]؛ فالتمستُ ذلك لهذه العِلّة. ولو أنّي أردتُ أن أبني حصناً من أموالي، من فضّة أو ذهب، لَمَا تعذّر ذلك عليّ، وإنّما تبرّكتُ بمال أمير المؤمنين؛ فسألتُه ذلك» (ص ٧٤). فالملك لا ينكر أنّ موارده كثيرة، لكنّه كان يسعى – حين طلب المال – إلى البركة من أموال أمير المؤمنين.

عادات وتقاليد

ومن الظّواهر اللافتة الّتي يرصدها ابن فضلان من حياتهم الاجتماعيّة، أنّ الجَدّ، عندهم، يرى نفسه أحقّ بحفيده من أبيه، ويقول: «أنا أحقّ به من أبيه»؛ فيبقى الحفيد في حضانة جَدّه حتّى يصير رجلاً. وكان إذا مات الرّجل منهم – قبل زيارة الوفد – ورثه أخوه دون ولده؛ «فعرّفتُ الملكَ أنّ هذا غير جائز، وعرّفتُه كيف المواريث حتّى فهمه» (ص ٧٤). وجزاء القتل عندهم القتل، لكنّهم يميّزون بين القتل العمد والقتل الخطأ؛ فإذا «قتل الرّجلُ الرّجلَ عمداً أقادوه [قتلوه قصاصاً] به، وإذا قتله خطأً صنعوا له صندوقاً من خشب الخندك، وجعلوه في جوفه، وسمّروه عليه، وجعلوا معه ثلاثة أرغفة وكوز ماء، ونصبوا له ثلاث خشبات مثل الشّبائح، وعلّقوه بينها، وقالوا: نجعله بين السّماء والأرض، يصيبه المطر والشّمس، لعلّ الله أن يرحمه؛ فلا يزال معلّقاً حتّى يُبليه الزّمانُ وتهبّ عليه

الرِّياح» (ص ٦٨). وكنّا نتصوّر - لكي يكون التّمييز بين العمد والخطأ صحيحاً - أن يكون تعليقه لمدّة معيّنة يُرى مصيره بعدها، أحيٌّ هو، فيُطلَق، أم ميّت؛ أمّا أن يكون التّمييز في وسيلة القتل، فهذا غريب. لكنّ الأغرب أنّهم لا يرون للعبقريّ أو الذّكيّ ذكاءً لافتاً - في أيّ مجال - مكاناً بينهم، وسرعان ما يتخلّصون منه فإذا

> رأوا إنساناً له حركة ومعرفة بالأشياء، قالوا: هذا حقّه أن يخدم ربّنا؛ فأخذوه، وجعلوا في عنقه حبلاً حتّى يتقطّع. ولقد حدّثني ترجمان الملك أنّ سِنديّاً [من بلاد السِّند] سقط إلى ذلك البلد؛ فأقام عند الملك برهة من الزّمان يخدمه، وكان خفيفاً فهماً؛ فأراد جماعة منهم الخروجَ معهم؛ فاستأذن السِّنديُّ الملكَ في الخروج معهم؛ فنهاه عن ذلك. وألحّ حتّى أذن له؛ فخرج معهم في سفينة. فرأوه حَركاً كيِّساً، فتآمروا بينهم، وقالوا: هذا يصلح لخدمة ربّنا؛ فنوجّه به إليه. واجتازوا في طريقهم بغيضة فأخرجوه إليها، وجعلوا في عنقه حبلاً، وشدّوه في رأس شجرة عالية، وتركوه ومضوا. (ص ص ٦٨-٦٩)

وهم يقتلون الزُّناة، الرّجال والنّساء معاً، كائناً مَن كانوا؛ فيضربون للواحد منهم «أربع سِكك [قطع من الحديد أو مسامير]، وشدّوا يديْه ورجليْه إليها، وقطعوا بالفأس من رقبته إلى فخذيْه، وكذلك يفعلون بالمرأة، ثمّ يُعلّق كلّ قطعَة منه ومنها على شجرة» (ص ٦٩)، هذا مع أنّ الرّجال والنّساء منهم ينزلون إلى النّهر «فيغتسلون عُراة لا يستتر بعضهم من بعض. . . وما زلتُ أجتهد أن يستتر النّساء من الرّجال في السّباحة؛ فما استوى لي ذلك» (ص ٦٩). وهم يقتلون السّارق، كذلك، كما يقتلون الزّناة.

ومن أغرب عاداتهم أنّهم «إذا كانوا يسيرون في طريق فأراد أحدهم البول فبال وعليه سلاحه انتهبوه، وأخذوا سلاحه وثيابه وجميع ما معه، وهذا رسم لهم. ومَن حطّ عنه سلاحه وجعله ناحية وبال، لم يعرضوا له» (ص ٦٩)، ربّما لإيمانهم بنجاسة البول، وتقديسهم للسّلاح؛ فلا ينبغي أن يمسّ النَّجِسُ المقدّس. أمّا أغرب ما سمع به عندهم ورأى آثاره، فالرّجل «العظيم الخِلقة جدّاً»، الّذي حُكي له أنّه وُجد عندهم؛ فسأل الملك عنه فأكّد له أنّه كان عندهم، و«لم يكن من أهل البلد، ولا من النّاس أيضا» يعني المعتادين، طفا على الماء يوماً؛ فذهب الملك بنفسه ليراه؛ فإذا طوله

> اثنا عشر ذراعاً، وإذا له رأس كأكبر ما يكون من القدور، وأنف أكثر من شِبر، وعينان عظيمتان، وأصابع تكون أكثر من شِبر؛ فراعني أمره، وداخلني ما داخَل القومَ من الفزع. . . فحملتُه إلى مكاني، وكتبتُ إلى أهل ويسو. . .؛ فكتبوا إليّ أنّ هذا الرّجل [من] يأجوج ومأجوج[٢٢] . . . أقام عندي مدّة؛ فلم يكن ينظر إليه صبيّ إلاّ مات، ولا حامل إلاّ طرحت حملها، وكان إن تمكّن من إنسان عصَره بيديْه حتّى يقتله؛ فلمّا

رأيتُ ذلك علّقتُه في شجرة عالية حتّى مات. إن أردتَ أن تنظرَ إلى عظامه ورأسه مضيْتُ معكَ حتّى تنظرَ إليه؛ فقلتُ: أنا، والله، أُحبّ ذاك. فركب معي إلى غيضة كبيرة فيها أشجار عظام؛ فتقدّمني إلى شجرة سقطتْ عظامه ورأسه تحتها؛ فرأيتُ رأسه مثل القَفير [خليّة النّحل] الكبير، وإذا أضلاعه أكبر من عراجين النّخل، وكذلك عظام ساقيْه وذراعيْه؛ فتعجّبتُ منه وانصرفت. (ص ص ٧٠-٧١)

أمّا عقائدهم الشّعبيّة فيرصد منها ابن فضلان: تبرّكهم بعواء الكلاب؛ يقول: «ورأيتُهم يتبرّكون بعواء الكلاب جدّاً، ويفرحون به، ويقولون: سَنَةُ خصبٍ وبركةٍ وسلامة» (ص ٦٦). وعواء الكلاب، في ثقافات أخرى، على العكس من ذلك، نذير شؤم وخطر. بل إنّ رسول الله دعا إلى قتل الكلاب، إلاّ ما كان لصيد أو حراسة.[٢٣] لكن يبدو أنّ شدّة احتياجهم إلى الكلاب في حياتهم (للحراسة في الرّعي والزّراعة، وللصّيد، ولجرّ زلاّجاتهم على الثّلج، إلخ.)، ومن ثمّ كثرتها في بيئتهم هي الّتي خلقت عندهم هذا التّفاؤل بالكلاب وعوائها.

وعادات غير المسلمين عندهم في الموت، أيضاً، ممّا يُستغرب في العرب والمسلمين؛ فالنّساء لا يبكين الميّت عندهم، بل يبكيه الرّجال؛

يجيئون في اليوم الّذي مات فيه فيقفون على باب قُبّته فيضجّون بأقبح بكاء يكون وأوحشه . . . فإذا انقضى بكاؤهم وافى العبيد ومعهم جلود مضفورة، فلا يزالون يبكون ويضربون جنوبهم وما ظهر من أبدانهم بتلك السّيور حتّى تصير في أجسادهم مثل ضرب السّوط.[٢٤] ولابدّ أن ينصبوا بباب قُبّته مِطْرداً [عَلَماً/راية]، ويُحضروا سلاحه؛ فيجعلونها حول قبره. ولا يقطعون البكاء سنتيْن. فإذا انقضتْ السّنتان حطّوا المطرد، وأخذوا من شعورهم، ودعا أقرباءُ الميّت دعوةً يُعرَف بها خروجهم من الحزن، وإن كانت له زوجةٌ تزوّجت. هذا إذا كان من الرّؤساء؛ فأمّا العامّة فيفعلون بعض هذا في موتاهم. (ص ٧٣)

فإذا كان الميّت من المسلمين (وهم الأغلبيّة فيما نظنّ) «غسّلوه غُسل المسلمين، ثمّ حملوه على عربة تجرّه، وبين يديْه مِطرَد، حتّى يصيروا به إلى المكان الّذي يدفنونه فيه. فإذا صار إليه أخذوه عن العَجَلة وجعلوه على الأرض، ثمّ خطّوا حوله خطّاً، ونحّوه، ثمّ حفروا داخل ذلك الخطّ قبره، وجعلوا له لحداً ودفنوه. وكذلك يفعلون بموتاهم» (ص ٧٣).

غير ابن فضلان يلاحظ أنّ الصّحّة العامّة، عند غالبهم، ليست على ما يُرام، وأنّ غالبيّتهم مصابون بالقولون؛ يقول: «وما رأيتُ منهم إنساناً يحمرّ، بل أكثرهم معلول، وربّما يموت أكثرهم بالقولنج، حتّى أنّه لَيكون بالطّفل الرّضيع منهم» (ص ٧٣). لكنّ ابن فضلان لا يُعلّل هذا؛ أهو من طعام يأكلونه، أم من أثر الجوّ الّذي يعيشون فيه؟

أمّا علاقتهم بملكهم (والملك هو الدّولة/النّظام، في تلك العصور)، فملكهم لا يحتجب عن النّاس، كما هو واضح؛ فهو إذا ركب - أي إذا نزل الشّارع - يركب بلا غلام ولا أحد يركب معه؛ أي لا تصحبه حاشية تحيط به وتمنعه من النّاس أو تمنع النّاس عنه (مع أنّ ابن فضلان لا يشير إلى اختلاطه بالنّاس خارج قبّته). وكلّ ما له عليهم هو أن يحيّوه بالوقوف وخلع قلانسهم؛ «فإذا اجتاز السّوقَ لم يبقَ أحد إلاّ قام وأخذ قلنسوته عن رأسه وجعلها تحت إبطه؛ فإذا جاوزهم ردّوا قلانسهم إلى رؤوسهم» (ص ٧٣). والأمر كذلك إذا دخلوا عليه وكانوا في حضرته، «أخذوا قلانسهم فجعلوها تحت آباطهم، ثمّ أوموا إليه برؤوسهم، وجلسوا، ثمّ قاموا حتّى يأمرهم بالجلوس. وكلّ مَن يجلس بين يديه فإنّما يجلس باركاً، ولا يُخرِج قلنسوته ولا يُظهِرها حتّى يَخرج من بين يديه فيلبسها عند ذلك» (ص ٦٨). كما أنّ له عليهم إذا دعاهم إلى الخروج لأمر أن يخرجوا معه. يروي ابن فضلان أنّ الملك خرج من مكانه - يسمّيه خلجة، ولعلّه «خليج» - إلى مكان آخر على نهر يُقال له: جاوشيز؛ فأقام به شهريْن. فلمّا أراد الانتقال إلى مكان ثالث «بعث إلى قوم يُقال لهم: سواز، يأمرهم بالرّحيل معه؛ فأبوا عليه، وافترقوا فرقتيْن: فرقة مع خِتنه [زوج أخته] . . . واسمه ويرغ»؛ فأرسل إليهم يهدّدهم بالقتال؛ فانصاعوا لأمره (ص ٧٢). ولم يذكر ابن فضلان مع مَن كانت الفرقة الثّانية، والمؤكّد أنّه يعني أنّها كانت مع الملك.

الرّوس

وفي أثناء وجود ابن فضلان في بلاد الصّقالبة وافى التّجّار الرّوس إليها، حيث كانوا ينزلون على نهر إتل/الفولجا، «ويبنون على شطّه بيوتاً كِباراً من الخشب» (ص ٧٦)؛ فأُتيح له أن يراهم من قريب، وأن يتعرّف عاداتهم وتقاليدهم وسلوكهم، وأن يصفها، من ثمّ، أدقّ ما يكون الوصف. يقول: «ورأيتُ الرّوسيّة، وقد وافوا بتجارتهم، ونزلوا على نهر إتل؛ فلم أرَ أتمّ أبداناً منهم، كأنّهم النّخل، شُقرٌ، حُمر، لا يلبسون القراطق، ولا الخَفاتين، ولكن يلبس الرّجل منهم كساء يشتمل به على أحد شِقّيْه، ويُخرِج إحدى يديه منه، ومع كلّ واحد منهم فأس وسيف وسكّين، لا يفارقه جميعُ ما ذكرنا . . . ومن حدّ ظُفر الواحد منهم إلى عنقه مخضر شجر وصُوَر وغير ذلك» (ص ٧٥). هذا عن الرّجال؛ أمّا النّساء، فكلّ امرأة منهم تشدّ على ثديها حُقّة [وعاء/حمّالة صدر] من حديد أو فضّة أو نحاس أو ذهب،

> على قدر مال زوجها ومقداره، وفي كلّ حُقّة حلقة فيها سكّين مشدودة على الثّدي أيضاً. وفي أعناقهنّ أطواق من ذهب وفضّة؛ لأنّ الرّجل إذا ملك عشرة آلاف درهم صاغ لامرأته طوقاً، وإن ملك عشرين صاغ لها طوقيْن، وكذلك كلّ عشرة آلاف درهم يزدادُها، يزداد طوقاً لامرأته؛ فربّما

كان في عنق الواحدة منهنّ الأطواق الكثيرة. وأجلّ الحليّ عندهم الخرز الأخضر من الخزف الّذي يكون على السّفن؛ يبالغون فيه، ويشترون الخرزة بدرهم، وينظمونه عقوداً لزوجاتهم. (ص ٧٦)

عادات وتقاليد

فإذا انتهى ابن فضلان من وصف المظهر، انتقل إلى المَخْبر؛ فإذا هم «أقذر خلق الله؛ لا يستنجون من غائط ولا بول، ولا يغتسلون من جنابة، ولا يغسلون أيديهم من الطّعام، بل هم كالحمير الضّالّة . . . ولابدّ لهم في كلّ يوم من غسل وجوههم ورؤوسهم بأقذر ماء وأطفسه [أكثره قذارة ونجاسة]»؛ حيث يغتسلون جميعاً في قصعة واحدة، تمرّ بها جارية عليهم؛ فيمْخَطون ويبصقون فيها، ويغتسلون فيها مع هذا (ص ص ٧٦-٧٧).

أمّا أعجب ما رآه منهم ابن فضلان فهو استهتارهم في المسائل الجنسيّة؛ حيث لا يمتنعون من ممارسة الجنس مع الجواري اللائي يأتين بهنّ للتّجارة، وعلى مرأى ومسمع من الآخرين – المقيمين في حجرة واحدة – بل ربّما جاء تاجر يطلب جارية بعينها، فإذا هي تحت تاجرها؛ «فلا يزول عنها حتّى يقضي أربه» (ص ٧٦). وبقدر استهتارهم في أمور الجنس كان استهتارهم في الخمر؛ فهم «مستهترون بالنّبيذ، يشربونه ليلاً ونهاراً، وربّما مات الواحد منهم والقدح في يده» (ص ص ٨٠-٨١).

وجزاء السّرقة عندهم القتل؛ فإذا «أصابوا سارقاً أو لصّاً جاءوا به إلى شجرة غليظة، وشدّوا في عنقه حبلاً وثيقاً، وعلّقوه فيها، ويبقى معلّقاً حتّى ينقطع [يموت] من المُكث بالرّياح والأمطار» (ص ٨٠).

دينهم

وكان الرّوس وثنيّين، يعبدون أصناماً، وكان لهم وثن منصوب على المرسى الّذي يرسون فيه على النّهر؛ فساعة يرسون،

> يخرج كلّ واحد منهم ومعه خبز ولحم وبصل ولبن ونبيذ، حتّى يوافي خشبة منصوبة، لها وجه يشبه وجه الإنسان، وحولها صُوَر صِغار، وخلف تلك الصُّوَر خُشُبٌ طوالٌ قد نُصبتْ في الأرض؛ فيوافي إلى الصّورة الكبيرة ويسجد لها، ثمّ يقول لها: يا ربّ قد جئتُكَ من بلد بعيد، ومعي من الجواري كذا وكذا رأساً، ومن السّمّور كذا وكذا جِلْدا، حتّى يذكر جميع ما قدِم معه من تجارته، ثمّ يقول: وجئتُكَ بهذه الهديّة، ثمّ يترك الّذي معه بين يدي الخشبة، ويقول: أريد أن ترزقني تاجراً معه دنانير ودراهم فيشتري منّي كلّ ما أُريد، ولا يخالفني فيما أقول. ثمّ ينصرف . . . فإنْ تعسّر عليه بيعه، وطالت أيّامه، عاد بهديّة ثانية، وثالثة. فإن تعذّر ما يريد حمل إلى كلّ صورة

> من تلك الصُّور الصَّغار هديّة، وسألها الشّفاعة، وقال: هؤلاء نساء ربّنا وبناته وبنوه. فلا يزال يطلب إلى صورة صورة؛ يسألها، ويستشفع بها، ويتضرّع بين يديها، فربّما تسهّل له البيع. فإذا باع يقول: قد قضى ربّي حاجتي وأحتاج أن أكافيه؛ فيعمد إلى عدّة من الغنم أو البقر فيقتلها، ويتصدّق ببعض اللّحم، ويحمل الباقي فيطرحه بين يدي تلك الخشبة الكبيرة والصّغار الّتي حولها، ويعلّق رؤوس البقر أو الغنم على ذلك الخشب المنصوب في الأرض. فإذا كان اللّيل وافت الكلاب فأكلتْ جميعَ ذلك؛ فيقول الّذي فعله [الذّابح]: قد رضي ربّي عنّي وأكل هديّتي. (ص ص ٧٩–٨٠)

ويبدو في الكلام إيمان ابن فضلان، وعقلانيّته، بل هدؤه عند رؤية هذه الظّواهر؛ فهو لا يُظهر الغضب، ولا السّخط على سلوكهم أو حتّى على عقائدهم (كما يفعل حين يذكر قذارتهم، مثلاً)، بل يكتفي بالسّخريّة الّتي تُبطّن الوصف، والّتي تبدو بوضوح في وصفه لآلهتهم بالخُشُب والصّور، وإسناد الأكل في النّهاية إلى الكلاب على الحقيقة في مقابل إسنادهم للأكل نفسه إلى الآلهة.

عاداتهم في المرض والموت

والروس لا يهتمّون بالمرضى، ولا يعودونهم بحال، بل يتركونهم لمصيرهم في مكان معزول؛ فإذا مرض أحدهم «ضربوا له خيمة ناحية عنهم، وطرحوه فيها، وجعلوا معه شيئاً من الخبز والماء، ولا يقربونه ولا يكلّمونه، بل لايتعاهدونه في كلّ أيّام مرضه، لا سيّما إن كان ضعيفاً أو مملوكاً. فإن برئ وقام رجع إليهم، وإن مات أحرقوه؛ فإن كان مملوكاً تركوه على حاله حتّى تأكله الكلاب وجوارح الطّير» (ص ٨٠). ويضيف ابن فضلان أن «الرّجل الفقير منهم يصنعون له سفينة صغيرة، ويجعلونه فيها، ويحرقونه. والغنيّ يجمعون ماله، ويجعلونه ثلاثة أثلاث: فثُلُث لأهله، وثُلث يقطعون له به ثياباً، وثلث ينبذون به نبيذاً يشربونه يوم تقتل جاريتُه نفسها وتُحرَق مع مولاها» (ص ٨٠). وإذا كانت الصّورة الأولى تمتزج فيها القسوة الشّديدة بالجهل الكامل – فلابدّ أنّ جزءاً كبيراً من هذا السّلوك إنّما يعود إلى جهلهم الكامل بالطّبّ والعلاج، وإلاّ لعالجوا مرضاهم – فإنّ الصّورة الثّانية فيها العنصريّة واضحة في هذا التّمييز، الّذي يؤكّده ابن فضلان أكثر من مرّة، بين المملوك والضّعيف، من ناحية، والأغنياء، من ناحية أخرى. فهم، في الوقت الّذي يتركون فيه جثّة المملوك والضّعيف للكلاب وجوارح الطّير، كانوا «يحتفلون» بموت كبرائهم احتفالاً باذخاً. يقول ابن فضلان: «وكانوا يقولون لي إنّهم يفعلون برؤسائهم عند الموت أموراً أقلّها الحرق؛ فكنتُ أحبُّ أن أقف على ذلك، حتّى بلغني موت رجل منهم جليل، ويغليف ،؛ فجعلوه في قبره، وسقّفوا عليه عشرة أيّام حتّى فرغوا من قطع ثيابه وخياطتها» (ص ٨٠). ويستطرد ابن فضلان في وصف طقوس حرق جثّة زعيمهم ويغليف والجارية – الّتي اختارت الموت معه برغبتها الحرّة، بل بسعادة كاملة – في سفينة تُعدّ لذلك خصّيصاً. وقد استغرق هذا

الوصف التفصيليّ، الشّديد الدّقّة، ما يزيد على ثلاث صحائف ونصف الصّحيفة من النّصّ العربيّ (ص ص ٨٢-٨٦). ومن هذا الوصف يمكن أن نرى كيف أنّهم لا يحرقون جثّة الميّت على الفور؛ فقد بقيت هذه الجثّة في خيمة لعشرة أيّام كاملة، دون أن تفسد/تنتن لبرد البلد، كما يقول ابن فضلان، وإن اسودّ لونها. كما نرى كيف أنّهم يطرحون السّؤال على جميع الجواري عمّن تختار، بمحض إرادتها، أن تموت معه؛ فقالت إحداهنّ: أنا! ويرينا ابن فضلان مدى سعادتها (والجارية تشرب وتغنّي في كلّ يوم فرحة مستبشرة)، من جهة، ومدى رعايتهم لها، من جهة أخرى؛ فقد وكّلت بها جاريتان على الفور تلبّيان طلباتها، وترافقانها حيث تحلّ (ربّما حتّى لا تراجع نفسها). ويلعب الجنس دوراً أساسيّاً في هذه الطّقوس؛ حيث تمرّ الجارية بالخيام، خيمة خيمة («قبّة قبّة»، بتعبير ابن فضلان)؛ فينام معها صاحب الخيمة، ويقول لها: «قولي لمولاكِ إنّما فعلتُ هذا محبّة فيك» (ص ٨٤)؛ أي محبّة في سيّدها/الميّت. وحين تدخل الجارية إلى السّفينة، يلحق بها ستّة رجال، ينامون معها واحداً إثر الآخر، قبل أن يشاركوا في قتلها.

وترتبط طقوس الإحراق بالتّضحية، ليس بالجارية وحدها، بل أيضاً بكلب يقطعونه نصفيْن، ودابّتيْن؛ يُجرونهما في الماء حتّى تغرقا، وبقرتين، وديك ودجاجة؛ تُقتل جميعاً وتقطّع، ويُلقى بها في السّفينة. كما يلبسون الجثّة ثياباً فاخرة، ويوضع بين يديه خبز ولحم وبصل، ويُجمع بجانبه جميع سلاحه. وتقوم بمراسم قتل الجارية عجوز شمطاء، ، يسمّونها: مَلَك الموت. وتساعدها - في هذه المهمّة الثّقيلة - بنتاها. ووربّما كانت العجوز هي الّتي تتأكّد، كذلك، من أن الطّقوس جميعها تسير، من الرّجال والنّساء جميعاً، في الطّريق الصّحيح، وتُمارس على نحو صحيح. والجارية، وهي في طريقها إلى القتل، تعطيها سِواريْن يكونان معها، ثمّ تنزع خُلخاليْن من قدميها تعطيهما لابنتيْها، قبل أن تدخل إلى قبّة الموت. كما أنّها - في طريقها إلى السّفينة - تتوقّف عند الرّجال المجتمعين حول السّفينة، وتصعد على أكفّهم ليرفعوها إلى مستوى بوابة خشبيّة أقاموها، وتقول: «هوذا أرى أبي وأمّي؛ فينزلونها، ثمّ يرفعونها؛ فتقول: هوذا أرى جميع قرابتي الموتى قعوداً؛ فينزلونها، ثمّ يرفعونها؛ فتقول: هوذا أرى مولاي قاعداً في الجنّة، والجنّة حسنة خضراء، ومعه الرّجال والغِلمان، وهو يدعوني؛ فاذهبوا بي إليه! فينزلونها، ويعطونها دجاجة تقطع رأسها؛ فيُلقى بالدّجاجة في السّفينة، وتصعد هي» (ص ٨٥). وحين تصعد الجارية إلى السّفينة يدفعون إليها قدحاً من نبيذ؛ فتشربه وهي تغنّي مودّعةً صويحباتها: «ثمّ دُفِع إليها قدحٌ آخر؛ فأخذته وطوّلت الغناء، والعجوز تستحثّها على شربه والدّخول إلى القبّة الّتي فيها مولاها؛ فرأيتُها قد تبلّدت، وأرادت دخول القبّة؛ فأدخلت رأسَها بينها وبين السّفينة؛ فأخذت العجوز رأسها وأدخلتها القبّة ودخلت معها» (ص ٨٥). هل هذا التّبلّد جزء من المسرحيّة الطّقسيّة، أو هو إحساس اليقظة لحظة الإقدام على الموت؟ ربّما كان اختيارها الموتَ بمحض إرادتها رغبةً في التّخلّص من وضعها الاجتماعيّ - فهي جارية ستُباع - أو رغبةً في الاستمتاع بمُتَع ما قبل القتل (أن تكون مخدومة، وأن تشرب، وتغني، وتُضاجع من كبار القوم). ومن المؤكّد أنّ كبار القوم يحسّنون لهنّ هذه التّضحية. لكن لحظة الموت قاسية، بخاصّة أنّ القتل يتمّ بطريقة بشعة، شديدة القسوة. فقد رأينا أنّ ستّة رجال يتبعونها إلى القبّة، ويضاجعونها، ثمّ ينيمونها بجانب سيّدها،

ويستلم اثنان يديها، واثنان قدميها، واثنان طرفيْ الحبل الملفوف حول رقبتها ليجذباه، وتقبل «ملك الموت» ومعها خنجر عريض النّصل؛ «فأقبلت تُدخِله بين أضلاعها موضعاً موضعاً، وتُخرجه، والرّجلان يخنقانها بالحبل حتّى ماتت» (ص ٨٥). هذا كلّه، والرّجال في الخارج «يضربون بالخشب على التّراس [التُّروس] لئلاّ يُسمَع صوت صياحها؛ فيجزع غيرها من الجواري، ولا يطلبن الموت مع مواليهنّ» (ص ٨٥.) وبعد هذا كلّه،

> وَافَى أقرب النّاس إلى ذلك الميّت (ويغليف)؛ فأخذ خشبة وأشعلها بالنّار، ثمّ مشى القهقرى نحو قفاه إلى السّفينة، ووجهه إلى النّاس، والخشبة المشتعلة في يده الواحدة، ويده الأخرى على باب استه، وهو عُريان، حتّى أُحرق الخشب المعبّأ الّذي تحت سفينته . . . ثمّ وافى النّاس بالخشب والحطب، ومع كلّ واحد خشبة قد ألهب رأسها؛ فيلقيها في ذلك الخشب؛ فتأخذ النّار في الحطب، ثمّ في السّفينة، ثمّ في القبّة، والرّجلِ والجاريةِ وجميع ما فيها. ثمّ هبّت ريح عظيمة هائلة؛ فاشتدّ لهب النّار واضطّرم تسعُّرها، وكان إلى جانبي رجل من الرّوسيّة فسمعتُه يكلّم التّرجمان الّذي معي؛ فسألتُه عمّا قال؛ فقال: إنّه يقول: إنّكم، يا معشر العرب، حمقى! فقلتُ: لِمَ ذلك؟ قال: إنّكم تعمدون إلى أحبّ النّاس إليكم وأكرمهم فتطرحونه في التّراب، وتأكله التّراب والهوام والدّود، ونحن نحرقه بالنّار في لحظة؛ فيدخل الجنّة من وقته وساعته، ثمّ ضحك ضحكاً مفرطاً؛ فسألتُ عن ذلك؛ فقال: من محبّة ربّه له قد بعث الرّيحَ حتّى تأخذه في ساعة. فما مضت، في الحقيقة، ساعة حتّى صارت السّفينة والحطب والجارية والمولى رَماداً رمدداً . . . ثمّ بنوا على موضع السّفينة – وكانوا قد أخرجوها من النّهر شبيهاً بالتّل المدوّر – ونصبوا في وسطه خشبة كبيرة من خدنك، وكتبوا عليها اسم الرّجل واسم ملك الرّوس، وانصرفوا. (ص ص ٨٥–٨٦)

ملك الرّوس

ويحظى ملك الرّوس من ابن فضلان بفقرة في نهاية هذا الفصل، يقول فيها:

> ومن رسم ملك الرّوس (أهل الشّمال) أن يكون معه أربعمئة رجل من صناديد أصحابه وأهل الثّقة عنده؛ فهم يموتون ويُقتلون دونه. ومع كلّ واحد منهم جارية تخدمه وتغسل رأسه، وتصنع له ما يأكل ويشرب، وجارية أخرى يطؤها. وهؤلاء الأربعمئة يجلسون تحت سريره، وسريره عظيم مرصّع بنفيس الجوهر. ويجلس معه على السّرير أربعون جاريةً لفراشه، وربّما وطئ الواحدة منهنّ بحضرة أصحابه الّذين ذكرنا. ولا ينزل عن سريره؛ فإذا أراد قضاء حاجة قضاها في طشت. وإذا أراد

> الرّكوبَ قدّموا دابّته إلى السّرير فركبها منه، وإذا أراد النّزول قدّم دابّته حتّى يكون نزوله عليه. وله خليفة يسوس الجيوش، ويواقع الأعداء، ويخلفُه في رعيّته. (ص ٨٦)(٢٥)

ومن الواضح أنّ هؤلاء الأربعمئة هم حرسه الخاصّ، الّذين لا يفارقونه، حتّى وهو على سريره. وهو يُكرمهم، حتّى أنّهم مستعدّون للموت دونه. أمّا هو فمن الواضح، كذلك، أنه يمثّل - في سلوكه - سلوك شعبه، على الأقلّ في هذا السّلوك الجنسيّ الشّاذّ، سواء في كثرة جواريه، أو في علنيّة علاقاته بهنّ.

في بلاد الخزر

كانت زيارة ابن فضلان لبلاد الخزر - طبقاً للنّصّ العربيّ/نصّ الدّهّان، والّذي لم تذكر فيه رحلته إلى إسكندناڤيا وبلاد الشّمال القاصية - آخر مطاف رحلته، والّتي عاد بعدها إلى بغداد.(٢٦) ومملكة الخزر تشكّل أحد الألغاز الكبرى في التّاريخ، بعامّة، وفي تاريخ هذه المنطقة من العالم بشكل خاصّ. فلا خلاف بين المؤرّخين على أنّ الشّعب الخزريّ شعب من الشّعوب التّركيّة،(٢٧) لكنّه - لسبب غامض حتّى اليوم - اعتنق، أو اعتنق ملكه، الدّيانة اليهوديّة حوالي عام ٧٤٠ م (١٢٠ هـ). وقد حاول المؤرّخون البحث عن أسباب لهذا التّحوّل الغريب، لعلّ أهمّها حرص الخزر على الاحتفاظ باستقلالهم السّياسيّ والعسكريّ وهم في مهبّ رياح كثيرة: الخلافة الإسلاميّة من الجنوب والشّرق، والرّومان من الجنوب والغرب، ثمّ الرّوس من الشّمال.(٢٨) والتّاريخ يحتفظ لنا بعلاقات مختلفة مع هذه القوى، تتراوح بين الهدوء والسّكينة، أحياناً، والتّوتّر، بل الحرب، أحياناً أخرى. ولا يكاد نصّ **الرّسالة** يحتفظ بأكثر من صحيفتيْن عن الخزر، وتدور كلّها حول الملك الخاقان ورسومه، ومساعده، وجيشه. لكنّ ياقوت الحمويّ يحتفظ بنصّ أطول منقول عن ابن فضلان ومنسوب إليه، يبدأ - بعد كلام في المعنى اللّغويّ لكلمة «خزر» - بقوله: «وقال أحمد بن فضلان، رسول المقتدر إلى الصّقالبة في رسالة له ذكر فيها ما شاهده في تلك البلاد» (ياقوت، ج ٢، ص ٣٦٧) ومع أنّ الدّهّان ذكر أنّ الفصل المنشور «منقول عن معجم ياقوت»، فنصُّ ياقوت، المنسوب إلى ابن فضلان، أكثر تفصيلاً عن سكّانها، وأحوالهم، ومواردهم، وطبيعة حياتهم، وعقائدهم، إلخ. ولهذا سنعود إلى نصّ ياقوت، مع نصّ **الرّسالة** هنا.

بلاد الخزر: الإقليم والموارد

يذكر ياقوت، على لسان ابن فضلان، أنّ «الخزر اسم إقليم من قصبة [مدينة؛ عاصمة] تُسمّى 'إتل'، و'إتِل' اسم نهر يجري إلى الخزر من الرّوس والبلغار، و'إتل' مدينة، والخزر اسم المملكة لا اسم المدينة»، فالخزر اسم المملكة، والشّعب، والعاصمة إتل، على اسم النّهر الّذي تقوم عليه، والمدينة قسمان: أحدهما شرقيّ النّهر، والآخر غربيّه، وفي هذا

الأخير يسكن الملك وأصحابه: «وهذه القطعة الغربيّة مقدارها في الطّول نحو فرسخ، ويحيط بها سور، إلاّ أنّه مفترَش البناء . . . وقصر الملك بعيد عن شطّ النّهر، وقصره من آجُرّ، وليس لأحدٍ بناءٌ من آجُرّ غيره، ولا يُمكِّن الملكُ أن يبني بالآجُرّ غيرَه. ولهذا السّور أربعة أبواب: أحدها يلي النّهر، وآخرها على الصّحراء على ظهر هذه المدينة».(٢٩)

ويضيف ابن فضلان، في موضع آخر، أنّ المسلمين من سكّان القسم الشّرقيّ من المدينة. وفي هذا القسم، أيضاً، معظم التّجّار والمتاجر (ياقوت، ج ٢، ص ٣٦٨). أمّا أهل المملكة فلا يشبهون الأتراك؛ فهم «سُود الشّعور. وهم صِنفان: صِنف يُسمّوْن 'قَرَا خزر'، وهم سُمْرٌ، يضربون - لشِدّة السُّمرة - إلى السّواد، كأنّهم صنف من الهند. وصنف بيض، ظاهرو الجَمال والحُسن» (ياقوت، ج ٢، ص ٣٦٨). ولسانهم غير التُّركيّة والفارسيّة، بل «لا يشاركه لسانُ فريق من الأمم» (ياقوت، ج ٢، ص ٣٦٨). وأهل البلاد يقيمون في خَرْكاهات لُبُود (خيام واسعة من الصّوف/اللِّبّاد)،(٣٠) إلاّ شيء يسير من طين (فالملك يمنع البناءَ بالآجُرّ، كما أشار ابن فضلان)، ولهم أسواق وحمّامات.

وموارد بلاد الخزر الذّاتيّة - كما سيتضح - محدودة؛ فهم يزرعون في مزارع واسعة، يخرجون إليها في الصّيف «نحواً من عشرين فرسخاً [أي بعيداً عن إتل]؛ فيزرعون، ويجمعونه [الزّرع] إذا أدرك [نضج]؛ بعضُه إلى النّهر، وبعضُه إلى الصّحراء؛ فيحملونه على العَجَل والنّهر. والغالب على قُوتهم الأرزّ والسّمك، وما عدا ذلك ممّا يوجد عندهم يُحمَل إليهم من الرّوس وبُلغار وكوبايه» (ياقوت، ج ٢، ص ٣٦٨). فكأنّ نشاطهم الأساسيّ في كلٍّ من الزّراعة والصّيد، لكنّهم، في الحقيقة، يمارسون التّجارة أيضاً، وبخاصّة ما يمكن أن نسمّيه بـ«التّجارة الوسيطة»، سواء كان الّذين يمارسونها من أهل الخزر أنفسهم، أو من المقيمين في بلادهم، من المسلمين وغيرهم، أو من الواردين عليهم من الرّوس والبلغار. فابن فضلان يلاحظ أنّ: «بلد الخزر لا يُجلَب منه إلى البلاد شيء. وكلٌّ ما يرتفع منه إنّما هو مجلوب إليه، مثل الدّقيق والعسل والشّمع والخزّ والأوبار» (ياقوت، ج ٢، ص ٣٦٨). ولهذا، فإنّ أبواب المال - الموارد الماليّة - للدّولة تكون «من الأرصاد [الضّرائب]، وعشور التّجارات، على رسوم لهم من كلّ طريق [بَرّيّ] وبحر ونهر. ولهم وظائف [رسوم وضرائب] على أهل المحالّ والنّواحي من كلّ صِنف ممّا يُحتاج إليه، من طعام وشراب وغير ذلك» (ياقوت، ج ٢، ص ٣٦٨). أيْ أنّ ضرائبهم يمكن أن تكون ماليّة أو عينيّة، بحسب نوع النّشاط الّذي يمارسه دافع الضّريبة.

السُّكّان ونظام الحكم

ويلاحظ ابن فضلان: «الخزر مسلمون ونصارى، وفيهم عَبَدة الأوثان. وأقلّ الفِرَق هناك اليهود، على أنّ الملك منهم، وأكثرهم المسلمون والنّصارى، إلاّ أنّ الملك وخاصّته من اليهود» (ياقوت، ج ٢، ص ٣٦٨). ومن الملاحظات الدّقيقة لابن فضلان أنّ «الّذي يقع من رقيق الخزر [ويبدو أنّهم كانوا منتشرين] هم أهل الأوثان، الّذين يستجيزون بيعَ أولادهم واسترقاقَ بعضهم لبعض؛ فأمّا اليهود والنّصارى فإنّهم يدينون بتحريم استرقاق بعضهم بعضاً مثل المسلمين» (ياقوت، ج ٢، ص ٣٦٨). وأن يكون حكّام المملكة من الأقلّيّة هو وضع سياسيّ غريب ولافت؛ حتّى أنّ ابن فضلان يلحّ على تأكيده أكثر من مرّة. لكنّ المملكة خلقت لنفسها نظاماً متوازناً يحفظ الوَحدة الوطنيّة - إذا جاز استخدام هذا

التّعبير – بين أصحاب كلّ دين؛ فـ«للملك تسعة حكّام [قضاة أو نوّاب] من اليهود والنّصارى والمسلمين وأهل الأوثان؛ إذا عرَض للنّاس حكومة [قضيّة] قضى فيها هؤلاء. ولا يصل أهل الحوائج إلى الملك نفسه، وإنّما يصل إليه هؤلاء الحكّام. وبين هؤلاء الحكّام والملك – يومَ القضاء – سفيرٌ يُراسلونه فيما يجري من الأمور: يُنهون إليه، ويرد عليهم أمرَه، ويُمضونه» (ياقوت، ج ٢، ص ٣٦٨). ويرى ابن فضلان أنّ الغالب على أخلاق يهود المملكة – ومنهم الملك وحاشيته – «أخلاق أهل الأوثان: يسجد بعضهم لبعض عند التّعظيم. وأحكام مَصْرهم على رسوم مخالفة للمسلمين واليهود والنّصارى» (ياقوت، ج ٢، ص ٣٦٨). ولا يكاد ابن فضلان يتعرّض لكلٍّ من النّصارى والوثنيّين بكلمة، إلاّ ما يأتي في حديثه، عَرَضاً، من أحكام عامّة على مجموع الشّعب المقيم في بلاد الخزر.

المسلمون في بلاد الخزر

أمّا عن أحوال المسلمين في المدينة، فيقول إنّ فيها خلقاً كثيراً من المسلمين، يُقال إنّهم يزيدون على عشرة آلاف مسلم، ولهم نحو ثلاثين مسجداً. كما أنّ لهم في المدينة «مسجداً جامعاً يُصلّون فيه الصّلاة، ويَحضرون فيه أيّامَ الجُمَع، وفيه منارة عالية وعدّة مؤذّنين» (**الرسالة**، ص ٢١٩). ويبدو أنّ الملك كان يرتّب لكلّ طائفة مَن يقوم بأمورها «على المسلمين رجل من غلمان الملك يُقال له: خز، وهو مسلم. وأحكام المسلمين المقيمين في بلد الخزر والمختلفين عليهم في التّجارات مردودة إلى ذلك الغلام المسلم، لا ينظر في أمورهم ولا يقضي بينهم غيره» (**الرسالة**، ص ٢١٩). وقد ذكر المسعوديّ – بعد ذلك بحوالي عشرين سنة (٤٣٢ هـ) – أنّ المسلمين غالبيّة في بلاد الخزر، وأنّهم مهاجرون من بلاد خوارزم – بعد جدب أصاب بلادهم – وأنّ لهم قاضييْن، يحكمان للمسلمين، بطبيعة الحال، كما يحكمان لأهل الجاهليّة – بتعبير المسعوديّ – أو الوثنيّين، إذا اختلفوا على الحكم في قضيّة من قضاياهم. كما أنّ المسلمين جند الملك، أو معظمهم، أقاموا في بلاده على شروطهم، من إظهار الدّين وبناء المساجد، وأن تكون وزارة الملك فيهم، وأن يعتزلوا قتال الملك إذا كان لأحد من من شعوب المسلمين حولهم.(٣١) غير أنّ المسلمين في بلاد الخزر كانوا يُضارون، أحياناً، من التّصرّفات الّتي تقع في نطاق العالم الإسلاميّ. يقول ابن فضلان إنّه «لمّا اتّصل بملك الخزر [هو اليهوديّ] في سنة ٣١٠ [هـ] أنّ المسلمين هدموا الكنيسة الّتي كانت في دار البابونج أمر بالمنارة [منارة الجامع الكبير، الموصوف آنفاً] فهُدمت، وقَتَل المؤذّنين، وقال: لولا أنّي أخاف ألاّ يبقى في دار الإسلام كنيسة إلاّ لَهدمتُ المسجد» (ياقوت، ج ٢، ص ٣٦٩). وهو تصرّف غير حكيم أن ينتقم ملك لطائفة من شعبه – إن كان ينتقم للنّصارى – على حساب طائفة أخرى من شعبه نفسه، لحادث وقع خارج نطاق مملكته.

نظام الحكم وعادات الملك

ونظام الحكم في بلاد الخزر تراتبيّ/هرميّ، يجلس على قمّته العليا الخاقان، يليه نائب له – قد يكون وليّ عهده – يسمّونه: خاقان به(بك). ويخلف النّائبَ رجلٌ يُسمّى كندر خاقان، ويخلف هذا أيضاً رجلٌ يُقال له جاويشغر. فأمّا «الملك الأكبر»/الخاقان، فهو حاكم مقدّس، فهو

«لا يجلس للنّاس ولا يكلّمهم، ولا يدخل عليه أحد غير مَن ذكرنا» (**الرسالة**، ص ٢١٧)، وقد أوردنا من قبل قول ابن فضلان إنّ نوّاب الطّوائف الدّينيّة، أو قضاتهم، يعرضون عليه القضايا، ويسمعون آراءه فيها من خلال سفير. كما ذكر ابن فضلان أنّه لا يخرج، متنزّهاً، إلاّ كلّ أربعة أشهر. وهو حين يركب، «ركب سائر الجيوش لركوبه، ويكون بينه وبين المواكب ميل؛ فلا يراه أحد من رعيّته إلاّ خرّ لوجهه ساجداً له، لا يرفع رأسه حتّى يجوزه» (**الرسالة**، ص ٢١٨). وهو نوع من التّقديس للملك يستند، فيما يبدو، إلى أنّ قوّة روحيّة تتلبّسه، وتبقى تسكنه لفترة محدّدة، ينبغي، بعدها، التّخلّص منه. وقد لاحظ ابن فضلان هذا بوضوح حين استطرد: «ومدّة ملكهم أربعون سنة، إذا جاوزها يوماً واحداً قتلتْه الرّعيّةُ وخاصّتُه، وقالوا: هذا قد نقص عقله، واضطّرب رأيُه».(٣٢) ويضيف المسعوديّ أنّ من أسباب قتل الخاقان أنّه «إذا أجدبت أرض الخزر أو نابت بلادهم نائبةٌ، أو توجّهت عليهم حرب لغيرهم من الأمم، أو فاجأهم أمر من الأمور، نفرت العامّة والخاصّة إلى ملك الخزر فقالوا له: 'لقد تطيّرنا بهذا الخاقان وأيّامه، وقد تشاءمنا به؛ فاقتله أو سلّمه لنا لنقتله'؛ فربّما سلّمه إليهم فقتلوه، وربّما تولّى هو قتله، وربّما رقّ له فدافع عنه؛ لأنّ قتله بلا جُرم استحقّه ولا ذنب أتاه».(٣٣) ومن الطّبيعيّ أن يكون الخاقان «من أهل بيت بأعيانهم، أرى أنّ المُلك كان فيهم قديماً».(٣٤) ويعيش الخاقان، طوال مدّة حكمه، منعّماً بين خمس وعشرين امرأة من الحرائر، «كلّ امرأة منهنّ ابنة ملك من الملوك الّذين يحاذونه، يأخذهنّ طوعاً أو كرهاً» (ياقوت، ج ٢، ص ٣٦٩). كما أنّ له من الجواري ستّين جارية، «ما منهنّ إلاّ فائقة الجمال. وكلّ واحدة من الحرائر والسّراري في قصر مفرد، لها قُبّة مغشّاة بالسّاج، وحول كلّ قبّة مضرب، ولكلّ واحدة منهنّ خادمٌ يحجبها»، يرسل إليه الخاقان إذا أراد المرأة الّتي يحرسها، ويبقى ببابه حتّى ينتهي اللّقاء؛ فيصحب المرأة إلى مسكنها (ياقوت، ج ٢، ص ٣٦٩).

وحين يموت الخاقان:

> تُبنى له دار كبيرة، فيها عشرون بيتاً [قد يعني: حجرة]، ويُحفَر له في كلّ بيت منها قبر، وتُكسّر الحجارة حتّى تصير مثل الكُحْل، وتُفرَش فيه، وتُطرَح النّورة [حجر الكلّس] فوق ذلك. وتحت الدّار نهر، والنّهر نهرٌ كبيرٌ يجري. ويجعلون القبرَ فوق ذلك النّهر، ويقولون: حتّى لا يصل إليه شيطان ولا إنسان، ولا دود، ولا هوامّ. وإذا دُفِن ضُرِبت أعناق الّذين يدفنونه، حتّى لا يُدرى أين قبره. ويقولون: قد دخل الجنَّة. وتُفرش البيوت كلّها بالدّيباج المنسوج بالذّهب. (**الرسالة**، ص ص ٢١٧-٢١٨)

هذه الطّقوس المقدّسة في التّعامل مع الخاقان حيّاً، ثمّ هذه الإجراءات المعقّدة، والسّرّيّة الدّقيقة في التّعامل مع جثمانه ميّتاً، فضلاً عن التّضحية - الّتي لا لبس فيها - بالّذين شاركوا في دفنه - لا يمكن أن يكون هذا كلّه ناتجاً عن اعتناق الخزر لليهوديّة، بل هي، بالأحرى، طقوس وإجراءات منحدرة عن عقائد وثنيّة لا شكّ فيها. أمّا نائبه أو خليفته - خاقان به - فهو الحاكم الدّنيويّ الّذي «يقود الجيوش ويسوسها، ويدبّر أمر المملكة ويقوم بها، ويظهر [للنّاس]، وله تذعن الملوك الّذين يصاقبونه [القريبين منه، ولعلّه يعني: النّوّاب الّذين

تحته]. ويدخل في كلّ يوم إلى خاقان الأكبر متواضِعاً، يُظهر الإخبات والسَّكينة، ولا يدخل عليه إلاّ حافياً، وبيده حَطَب؛ فإذا سلّم عليه أوقد بين يديه ذلك الحطب؛ فإذا فرغ من الوقود جلس مع الملك على سريره، عن يمينه» (**الرسالة**، ص ٢١٧). ولم يذكر ابن فضلان عن كندر خاقان، وجاويشغر شيئاً غير ما ذكره في البداية من أنّ أوّلهما يخلف الخاقان به، والثّاني يخلف الكندر خاقان، وأنّهما يدخلان إلى الخاقان مع الخاقان به. ولعلّهما يشكّلان، مع الخاقان به، مساعدي الخاقان الأكبر أو نوّابه، على التّرتيب المذكور.[٣٥]

جيش الخزر

وقد كان للخزر جيش يتكوّن من اثني عشر ألف رجل، ولا يقلّ عن ذلك أبداً؛ «فإذا مات منهم رجل أُقيم غيرُه مكانه؛ فلا تنقص هذه العِدّة أبداً. وليست لهم جِراية دائرة [مرتّبٌ ثابت] إلاّ شيء نزْرٌ يسيرٌ، يصل إليهم في المدّة البعيدة، إذا كان لهم حربٌ أو حَزَبهم أمر عظيم يجمعون له» (ياقوت، ج ٢،ص ٣٦٨). ولا ندري هل هذه الاثنا عشر ألفاً هي جيش الخزر كلّه، أو هو عدد ثابت، يزيد ولا ينقص؛ لأنّ هذا العدد – فيما نتصوّر – هو عدد قليل، إذا قيس بأعداد الجيوش حول الدّولة، من جهة، وإذا قيس، من جهة أخرى، بما يذكرونه عن قهر الخزر لمن حولهم، وبخاصّة مملكة الصّقالبة الّتي استجار ملكها بالخليفة ليبني له حصناً يحميه من غاراتهم. وإذا خرج هذا الجيش لا يعود إلى بلاده إلاّ منتصراً، خوفاً من مصيرهم عند الخاقان – بمزاجه المتقلّب – إذا عادوا إليه مهزومين؛ فإذا خرجّت منهم سَرِيّةٌ «لم تولِّ الدُّبُرَ بوجه ولا بسبب؛ فإذا انهزمتْ قَتلَ [الخاقانُ] كلَّ مَن ينصرف إليه منها. فأمّا القوّاد وخليفته فمتى انهزموا أحضرهم، وأحضر نساءهم وأولادهم فوهبهم، بحضرتهم، لغيرهم، وهم ينظرون، وكذلك دوابّهم ومتاعهم وسلاحهم ودورهم. وربّما قطع كلَّ واحد منهم قطعتيْن وصلبهم، وربّما علّقهم بأعناقهم في الشّجر. وربّما جعلهم، إذا أحسن إليهم، ساسة» (**الرسالة**، ص ٢١٨)، أي أنّه ينقلب من النّقيض إلى النّقيض.

خاتمة

هكذا نرى أنّ ابن فضلان استطاع – بعينيْه المفتوحتيْن، وعقله الواعي، وما يملأ نفسه من روح التّطلّع إلى المعرفة، من جهة، وروح التّسامح والموضوعيّة، من جهة أخرى – أن يصف، في دِقّة، ما مرّ به من تجارب، وما شاهده من مشاهد في كلّ مكان مرّ به، أو شخص تعامل معه، أو شعب عايشه، دون أن يغفل عن الدّلالات الثّقافيّة – أثر البيئة الطّبيعيّة والاجتماعيّة، بعقائدها وعاداتها وتقاليدها – لكلّ مشهد أو سلوك رآه أو سمعه؛ فقدّم لوحة «ثقافيّة» توشك أن تكون مكتملة لكلّ أمّة مرّ بها وعايشها. ولم يسمح ابن فضلان لنفسه – إلاّ في أحيان نادرة – بأن يحكم على الآخرين، في شئونهم جميعاً، من وجهة نظره، الشّخصيّة أو العقديّة أو العنصريّة، بل ساق – في عدّة مواضع، كما رأينا – انتقادات غير المسلمين للمسلمين، وغير العرب للعرب، دون أن يعلّق، أو يعلّق تعليقاً تطهريّاً – إذا جاز

التّعبير – بالاستغفار أو التّسبيح، ودون الدّخول في مناظرات طويلة، للدّفاع عن الرّؤية الإسلاميّة في مواجهة الآخرين. لقد جعل دأبه المعرفة، والمعرفة وحدها، يضعها، في تفاصيل دقيقة وواعية، أمام قارئه، الّذي يستطيع أن يحكم على الأمور بنفسه. كما رأينا كيف كان حرصه على أن يؤكّد رؤيته بنفسه لما يصف، وسعيه إلى ذلك مهما كان ما يتجشّمه من المصاعب وما يلقاه من المتاعب. فإذا لم يكن قد رأى بنفسه، فهو ينصّ على السّماع من أصحاب الخبرة أو المعرفة، وهو قليل.

ومن الطّبيعيّ أن يكون تقسيم **الرّسالة** مرتبطاً بالمكان؛ من حيث إنّ العمل هو رحلة، أي انتقال في المكان على هذه المساحة الواسعة من الأرض، وبين هذه الشّعوب المختلفة في ثقافاتها، بكلّ ما تعنيه الثّقافة من معنى. وقد كان تعبيره عن هذا كلّه بسيطاً، لا تكلّف فيه؛ حيث ينطلق في الوصف على سجيّته، كأنّما دون تخطيط مسبق لما سيكتب، مع أنّ النّتيجة النّهائيّة – **الرّسالة**/النّصّ – تحمل – كما رأينا – الكثير من النّظام في السّرد والدّقّة في الوصف. وفي التّعبير رأينا، أيضاً، ذلك التّنويع، مع سلاسة الانتقال، ما بين الوصف، والسّرد، والحوار (الّذي يصل إلى حدّ الجدل السّاخن، أحياناً)، والانتقال من الحاضر إلى الماضي. أمّا لغته فكانت لغة بسيطة، يمكن وصفها بأنّها لغة المثقّف العاديّ – في عصره، بطبيعة الحال. وإن التزم ابن فضلان المستوى الفصيح، في أغلب الأحوال، في التّعبير عن نفسه، وعن رؤيته، حين يعبّر عنها، فهو لا يستنكف أن يعبّر عن الآخرين بلغتهم، أو أن يستخدم الألفاظ الدّخيلة في التّعبير عمّا يراه أو يسمعه ممّا لا مثيل له عند العرب، أو لا لفظ له في لغتهم. وقد كشفت **الرّسالة** – عبر هذا كلّه – عن ثقافة ابن فضلان نفسه، وعن ثقافة عصره، بتنوّعها الواضح، من الجغرافيا، والتّاريخ، إلى علوم الدّين، وعلوم الفلك، بل حتّى الاقتصاد، ثمّ المراسيم/البروتوكول في التّعامل مع الملوك والخلفاء.

الهوامش

(١) سنستخدم مصطلح «الثّقافة»، هنا، بالمفهوم الأنثروبولوجيّ/الاجتماعيّ الّذي يرى الثّقافة «كلّ ما هو موجود في المجتمع الإنسانيّ، ويتمّ توارثه اجتماعيّاً وليس بيولوجيّاً. فالثّقافة، إذاً، مصطلح عامّ يدلّ على الجوانب الرّمزيّة والمكتسبة في المجتمع الإنسانيّ»، وهو تعريف قائم على التّعريف الّذي وضعه إدوارد تايلور عام ١٨٧١، «الّذي يشير فيه إلى الكيان المركّب الّذي ينتقل اجتماعيّاً، ويتكوّن من المعرفة، والمعتقدات، والفنون، والأخلاق، والقانون، والعادات». انظر جوردون مارشال، **موسوعة علم الاجتماع**، ترجمة مجموعة من الأساتذة بإشراف محمّد الجوهري، ج ١ (القاهرة: المجلس الأعلى للثّقافة، ٢٠٠٠)، ص ص ٥١١-٥١٢.

(٢) في النّصّ الّذي نشره حيدر محمد غيبة (**رسالة ابن فضلان مبعوث الخليفة المقتدر إلى بلاد الصّقالبة عن رحلته إلى بلاد التّرك والخزر والصّقالبة والرّوس واسكندنافيا في القرن العاشر الميلاديّ**، جمع وترجمة وتقديم الشّركة العالميّة للكتاب [بيروت: مكتبة المدرسة؛ دار الكتاب العالميّ، ١٩٩٤]) – كما سنرى في الهامش٤ – نقل الاسم عن التّرجمة الإنجليزيّة، وفيه: رشيد (عوضاً عن راشد)، والتّصحيح عن ياقوت الحمويّ، **معجم البلدان**، ج ٣ (بيروت: دار صادر، د. ت.)، ص ٧٩.

(٣) مادة «ابن فضلان» في **دائرة المعارف الإسلاميّة**، ترجمة إبراهيم زكي خورشيد وآخريْن، ج١ (القاهرة: دار الشّعب، ١٩٦٩)، ص ص ٣٦٤-٣٦٥. وقد سلّم الدّهّان بأعجميّة ابن فضلان، وأنكرها غيبة (ص٦٢، هـ ٩) بقوله: «وأمّا الظّنّ بأنّ ابن فضلان نفسه أعجميّ، فليس في تقديرنا ما يؤيده، بل إنّ عبارة ملك الصّقالبة تؤيّد العكس». وهو ما يُفهم من عبارة ملك الصّقالبة، وعبارات غيره ممن يخاطبون ابن فضلان، حقّا، لكن لنتذكّر أنّ الأجانب - إلى اليوم - كثيراً ما يوحّدون بين العرب والمسلمين، من جهة، كما أنّ صيغة اسمه «فضلان» قد تدلّ على أعجميّته، من جهة أخرى. راجع **الرّسالة**، ص ٦٢.

(٤) غيبة، ص ٢٨. مع ملاحظة أنّ غيبة يحتفظ بالنّصّ الّذي حقّقه الدّهّان، وإن غيّر في ترتيبه. وسنشير إلى نصّ الرحلة، بعد هذا، بـ**الرّسالة**. أمّا عن الخلاف في اسم الملك بين المخطوط و**معجم البلدان** لياقوت الحموي، فانظر تحقيق الدّهّان (الرياض: تهامة للنشر، ١٩٨٨)، ص٦٧، هـ ٢.

(٥) آرثر كيستلر، **القبيلة الثّالثة عشرة ويهود اليوم**، ترجمة أحمد نجيب هاشم (القاهرة: الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ١٩٩١)، من مقدّمة المترجم ص ١٦.

(٦) غيبة، ص ١٠.

(٧) **المرجع السّابق**، ص ص ٧-٨. وعن تاريخ المخطوط وترجماته إلى اللاّتينيّة والألمانيّة والفرنسيّة والدّانماركيّة والسّويديّة والإنجليزيّة، راجع مقدّمة كرايتون الّتي ترجمها غيبة، ص ص ٢٣-٣٠.

(٨) راجع مقدّمة غيبة **للرسالة** وتجربته معها.

(٩) كذا الاسم في **الرّسالة** ومَن نقل عنها، ويرجّح الدّهّان أن يكون الاسم ڤلاديمير، أي: أمير فولاذ، راجع غيبة، عن تحقيق الدّهّان، ص٣٣، هـ ٢.

(١٠) يقول ياقوت الحموي في **معجم البلدان**: «وكان ملك بُلغار وأهلها قد أسلموا في أيّام المقتدر بالله. . . ولكن لم أقف على السّبب في إسلامهم»، ج ١، ص ٤٨٦، مادّة «بُلغار». ويضيف المسعوديّ أنّ ذلك كان لرؤيا رآها؛ أي الملك. راجع المسعودي، **مروج الذّهب ومعادن الجوهر**، تحقيق محمّد محيي الدّين عبد الحميد (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٦). لكنّ الدّهّان يرجّح أنّ إسلامهم كان قبل ذلك، وهو المعقول. كما يرجّح غيبة أنّ إسلامهم كان للاستقواء بالخلافة على أعدائهم من الخزر الّذين كانوا يعتدون على أرضهم باستمرار. راجع غيبة، ص ٣٤، هـ ٥.

(١١) غيبة، ص ص ٣٣ -٣٤، وسنشير، بعد، إلى أرقام صفحات النّصّ، بهذا التّحقيق، في المتن. مع ملاحظة أن ما بين معقوفيْن [ ]، في داخل النّصّ المستشهد به، لنا؛ لتوضيح غامض أو شرح لفظة أو تعبير. كما أنّنا نتصرّف، أحياناً، في أدوات التّرقيم، وندمج، أحياناً أخرى، بين فقرتين في النّصّ في فقرة واحدة؛ في الغالب للمحافظة على انسياب النّصّ، وعدم إعاقة القراءة.

(١٢) انظر تعريفاً بهذه الشّخصيّات في غيبة، ص٣٥، هـ ١١-١٣.

(١٣) تختلف مملكة البُلغار - أو الصّقالبة - الّتي يتحدّث عنها ابن فضلان عن دولة بلغاريا الحالية، الّتي تجاور كلاًّ من اليونان ويوغوسلافيا ورومانيا وتركيا. أمّا الأولى فكانت عاصمتها بُلغار، وتقع في وسط الأراضي الرّوسيّة على ضفاف نهر الڤولجا، وتبعد نحو ٦٠٠ ميل إلى الشرق من موسكو. وإن كان المعتقد أنّ الشّعب البلغاريّ الحديث يمتّ بالصّلة إلى البلغار - الصّقالبة - القدماء، الّذين نشطت هجرتهم إلى الجنوب الغربيّ بين عاميْ ٤٠٠ و ٦٠٠ للميلاد. راجع غيبة، ص ص ٢٣-٢٤، هـ ٢.

(١٤) الرّباط بلد يكون على الحدود ترابط به حامية، رسميّة أو متطوّعة، لحماية حدود البلاد من أعدائها. ويُطلق على هذه البلاد أيضاً: الثّغور، جمع ثغر.

(١٥) عن الظّروف الطّبيعيّة الّتي كانت تعيش فيها قبائل التّرك يمكن مراجعة أحمد عبد الرَّحيم مصطفى، **أصول التّاريخ العثمانيّ** (القاهرة: دار الشّروق، ١٩٩٣)، ص ص ١٢-١٣.

(١٦) في **معجم البلدان**، مادّة «الباشجرد»: «ثلاثة عشر ربّاً»، ويضيف إلى ما يُذكر في النّصّ هنا إلهاً للحياة، مقابل إله الموت.

(١٧) في النّص: «هُزموا»، بضبط الهاء على المبنيّ للمجهول، ولا يستقيم بها النّصّ وقد سبقها: انهزموا؛ فالمعنى أنّهم انهزموا بعد أن هَزموا أي بعد أن كانوا منتصرين، والضّمير في كلٍّ للأعداء.

(١٨) في النصّ: «عهدوا»، ولا معنى لها في السّياق.

(١٩) قبيلة من قبائل الغزّ من القفجق، وأصلهم من التّركستان الصّينيّة، وكانت مساكنهم في الأورال والڤولجا، وقد طردهم الغزّ حوالي سنة ٨٦٠ م. راجع غيبة، ص ٥٥، هـ ٣٠.

(٢٠) راجع الحديث برواية عمر بن الخطّاب، رضي الله عنه، وهو جزء من حديث السَّقيفة؛ الإمام أحمد بن حنبل، **المُسند**، شرحه ووضع فهارسه أحمد محمّد شاكر (القاهرة: دار الحديث، ١٩٩٥)، ج ١، ص ٣٩١ وما بعدها.

(٢١) في النّصّ: «يطعم»، دون ضبط، ولا معنى لها في السّياق، ولعلّ ما ذكرناه هو الصّواب.

(٢٢) قوم مذكورون في القرآن الكريم، وفيهم كلام كثير من المفسّرين والرّحالة القدماء. ويكاد يقع الإجماع على أنّ موطنهم منطقة ما في شمال روسيا أو الصّين. وينقل ياقوت الحموي أنّ الخليفة الواثق بالله أرسل بعثاً يستطلع أمرهم؛ فلم يروا منهم أحداً، لكن رأوا السّدّ الّذي يحول بينهم وبين العالمين، وما عليه من الأبواب والأقفال، الّتي يحاولون في كلّ يوم فتحها فلا يستطيعون (ياقوت، مادة «يأجوج ومأجوج»).

(٢٣) راجع باب «ما جاء في قتل الكلاب واقتنائها»، من كتاب **البيوع**، في: ابن عمر القرطبيّ، **تلخيص صحيح الإمام مسلم**، تحقيق رفعت فوزي (القاهرة: دار السّلام للطّباعة والنّشر، د. ت.)، ص ص ٧٥٢-٧٥٣.

(٢٤) ما يزال الشّيعة يمارسون مثل هذه الطّقوس وأقسى منها في العشر الأوائل من المحرّم من كلّ عام، ذكرى استشهاد الإمام الحسين، رضي الله عنه، ويبدو أنّها طقوس- عند الشّيعة ومن قبلهم الصّقالبة - وليدة طقوس أقدم كانت عند شعوب المنطقة.

(٢٥) من هنا نصوص مترجمة عن النّصّ الإنجليزيّ لكرايتون تضيف تفاصيل إلى النّصّ العربيّ سنجاوزها، مركّزين على النّصّ العربيّ وحده.

(٢٦) الرّحلة، في الحقيقة، مربكة في ترتيبها؛ فالتّرتيب المنطقيّ لها هو التّرتيب الجغرافيّ؛ أي من الشّرق إلى الغرب، وتكون البلاد الّتي مرّ بها الوفد، بعد الخروج من الجرجانيّة، من بلاد العجم، على النّحو التّالي: بلاد التّرك، فبلاد الخزر، فبلاد الصّقالبة، فالرّوسيّة، فشمال أوروبّا واسكندنافيا. لكنّ الرّحلة مرتّبة في النّصّ العربيّ على ما ذكرنا.

(٢٧) كيستلر، ص٢١، مثلاً.

(٢٨) **المرجع السّابق**، ص٦١ وما بعدها.

(٢٩) في **معجم البلدان**، مادّة «خزر»، ج ٢، ص ص ٣٦٧-٣٦٩، والنّصوص التّالية من هذا الموضع

من الكتاب، باختلاف في التّرتيب الوارد في النّصّ.

(٣٠) الكلمة تعريب لكلمة فارسيّة هي «خارْكاه» بالجاف الفارسيّة، أو الجيم القاهريّة غير المعطّشة، وهي مركّبة من البادئة «خار»، بمعنى: متّسِع، واللاّحقة «كاه»، بمعنى المكان، وتُستخدم الكلمة، أيضاً، كناية عن السّماء (عن منى حامد، أستاذة مساعدة الفارسيّة بكليّة الألسن).

(٣١) المسعوديّ، ج ١، ص ١٨٠.

(٣٢) كيستلر، ص٥٦ وما بعدها؛ حيث يبحث قضيّة «الملكية الثّنائيّة» عند الخزر، والّتي لفت ابن فضلان، ثمّ الجغرافيّون العرب بعده، النّظر إليها.

(٣٣) المسعودي، ج ١، ص ١٨٠.

(٣٤) **المرجع نفسه.**

(٣٥) هذه هي الفقرة الوحيدة عن الخزر ، مع جزء من وصف المدينة وحديث قاضي المسلمين، الّتي أوردها الدّهّان، ونقلها عنه كلٌّ من: البقّالي وغيبة؛ راجع البقّالي، ص ص٥٣-٥٤ وغيبة، ص ص ٢١٧-٢١٩، مع أنّه، كما أشرنا، ذكر أنّ الفقرة منقولة عن ياقوت الحموي.

الرحيل في «مقامات» بديع الزمان الهمذاني:
الإيحاءات والمغزى

محمد بريري

مقدمة

حظيت **مقامات** بديع الزمان الهمذاني (٣٤٨-٣٩٨ هـ) باهتمام القدماء والمحدثين، واتخذ هذا الاهتمام أشكالاً ومسارات مختلفة. أما قديمًا فيشير نادر كاظم[١] إلى أن التلقي الأول، ويقصد به تلقي معاصري الهمذاني لنصه، لا يدل على اهتمام واسع أو عميق بنص **المقامات**، معللاً ذلك بأن نقاد القرن الرابع انشغلوا بقضايا إعجاز القرآن وقضية المتنبي التي ألهت الناس عما سواها. غير أن كتابات الجيل الذي عاصر أواخر عصر الهمذاني يظهر فيها الإعجاب، بل الإكبار، لمقامات الهمذاني وصاحبها. ويتجلى هذا الإعجاب على وجه الخصوص لدى كل من الثعالبي (٣٥٠-٤٢٩ هـ) والحصري (٤١٣ هـ)، اللذين توالت بعدهما كتابات أخرى يظهر فيها التلقي الإيجابي لنص الهمذاني. غير أن نجم هذا النص بدأ في الأفول بسبب الحريري (٥١٦ هـ) الذي بدأ في انشاء مقاماته عام (٤٩٥ هـ) فاستحوذت على اهتمام القراء، على الرغم من اعتراف الحريري نفسه بفضل الهمذاني وريادته. وإذا كانت **مقامات** الحريري قد شُرحت عشرات المرات فإن **مقامات** الهمذاني لم تحظ بشرح واحد (كاظم، ص ٨٩).

غير أن ما تعارف المؤرخون على وصفه بـ«عصر النهضة العربية الحديثة» شهد موقفاً مغايراً، حين عني الرواد بإحياء التراث العربي، بما في ذلك **المقامات**. وقد اتخذ إحياء **مقامات** الهمذاني ثلاث صيغ (كاظم، ص ص ٩٦-٩٧)، فقام الشيخ محمد عبده أولاً بتقديم أول شرح لها، كما حققها تحقيقاً علمياً وطُبع عمله عام ١٨٨٩ م. أما صيغة الإحياء الثانية فتمثلت في محاولات بعض الأدباء كتابة نصوص جديدة تحاكي، بأشكال مختلفة، الشكل العربي القديم. ولعل أشهر محاكاة لمقامات الهمذاني تلك التي قام بها محمد المويلحي في كتابه **حديث عيسى بن هشام** الذي صدر عام ١٩٠٧ م. ومن الواضح في عنوانه القصد إلى الإحياء باستعارته اسم عيسى بن هشام راوي **مقامات** الهمذاني. وتتمثل الصيغة الثالثة لإحياء شكل المقامة في الدراسات الأدبية التي عنيت بتحليل هذا الشكل من الكتابة وتقييمه. وأهم ما يلاحظ في هذا السبيل أن تلك الدراسات دأبت منذ البداية على مقارنة الشكل العربي القديم، متمثلاً في **المقامات**، بأشكال السرد الغربية من قصة ورواية ومسرحية. وقد أدت هذه المقارنات في معظم الحالات إلى الحط من شأن **المقامات**، بوصفها شكلاً تقليدياً زخرفياً، يعني أصحابه بإظهار مهاراتهم اللغوية أكثر من عنايتهم بالتعبير عن أي تجربة. وقد فصّل نادر كاظم

القول فيما سماه «التلقي الاستبعادي» لمقامات الهمذاني، ملاحظاً أن المحاولات التي نظرت للمقامات نظرة إيجابية تعد استثناء (كاظم، ص ص ١٥٧-٢٧٩).

وفي هذا الصدد يشير أيمن بكر[٢] إلى انشغال النقاد بالإجابة عن هذا السؤال: هل المقامة قصة؟ ويقصدون بالقصة هنا الشكل الغربي للقص، سواء كان رواية أو قصة قصيرة. وقد تفاوتت الإجابات؛ فمنها ما أكدّ توفّر شروط القص الحديث في **مقامات** الهمذاني، ويمثل هذا الفريق مصطفى الشكعة، بينما تعالى شوقي ضيف على شكل المقامة، نافياً عنها أي صلة بفن القص الحديث زاعماً أن هدف المقامة لغوي تعليمي، يبتعد بها عن أن تفي بالشروط الفنية للقصة الحديثة. وحقيقة الأمر أن مصطفى الشكعة وشوقي ضيف، على الرغم من تناقضهما، ينطلقان من موقف نفسي واحد هو موقف الشعور بالنقص أمام منجز الثقافة الغربية. أحدهما يزعم، على استحياء، أن المقامة قصة، وعلى وجه الدقة فإنه يزعم أن بعض المقامات الهمذانية تتوفر لها شروط القصة، على حين أن شوقي ضيف هاله أن تتوفر لهذا الشكل العربي التقليدي شروط القصة الحديثة، فراح يقدّم أحكام القيمة التي تغض من شأن المقامة وتختزلها في الغرض اللغوي التعليمي، وعلى هذا فإنه ينفي أيّ تشابه بينها وبين القص الحديث. أما مارون عبود فيجيب عن سؤال «هل المقامة قصة؟» قائلاً «نعم يا سيدي إنها قصة، والفرق بينها وبين قصص اليوم كالفرق بين هندامك أنت وهندام جدّك رحمه الله ورحمني معه». ويعلق أيمن بكر على إجابة مارون عبود قائلاً إنه «يتعامل مع صنفين لا تمايز في القيمة بينهما»، مدركاً أن فنون السرد تختلف حدودها الفنية باختلاف سياقاتها التاريخية الثقافية المنتجة لها (بكر، ص ٢٥). وتعدّ دراسة أيمن بكر لمقامات الهمذاني من منطلق علم السرد ترجمة لموقف مارون عبود، من حيث إنه أجرى على نص الهمذاني ما تقتضيه مبادئ علم السرد، الذي لا يعتد بأحكام القيمة. فلا فرق في القيمة، حسب هذا العلم، بين الرواية والقصة والحكاية الشعبية والأسطورة والمقامة، وأي شكل آخر من أشكال السرد التي تتعدّد بتعدّد الثقافات.

أما عبد الفتاح كيليطو فلعله أول من اعتدّ اعتداداً حقيقياً بخصوصية **المقامات** من حيث شكلها وسياقها الثقافي الذي ولدّها.[٣] وقد توفّر في دراسته على محاولة استخلاص البنية السردية للمقامة، ساعياً في الوقت نفسه إلى استنطاق ما تتضمنه عملياتها الرمزية من محتوى ثقافي. ولهذا السبب، فقد تعددت إشاراته واقتباساته من نصوص تراثية، سابقة أو لاحقة، رأى أنها تعين على كشف مغاليق نصوص الهمذاني، التي تعامل معها غيره من الباحثين بغير قليل من الخفة أحياناً، والاستخفاف أحياناً أخرى. لقد رأى كيليطو في نص الهمذاني تركيباً وطبقات من الدلالات الخفية، فكثرت لذلك تساؤلاته وتعدّدت، على هذا، تأويلاته، فلم يعد نص المقامة ذلك النص البسيط الذي تعامل معه كثير ممن سبقه من الدارسين. وربما كان أهم أثر يتركه تحليل كيليطو في نفس القارئ هو ضرورة التعامل مع البعد الرمزي لمقامات الهمذاني، بدلاً من الوقوف عند البعد الإشاري المباشر، كما كان الحال في الدراسات السابقة.

وتعتمد هذه الدراسة المنحى المنهجي الذي اتخذه كيليطو، وذلك من حيث الاعتداد بتضمينات نص الهمذاني، وم ينطوي عليه من ألوان النقد. أما التفصيلات

المنهجية الأخرى التي تبنّاها كيليطو في دراسته التي تنحو نحواً بنيوياً بلاغياً، فهي ما تطبع دراسته بطابع خاص، لا تسعى هذه الدراسة إلى مجاراته فيه. أي إن ما يجمع بين هذه الدراسة ودراسة كيليطو هو الاهتمام بالبعد الرمزي لنصوص **المقامات**، وعدم الانحصار في البعد الإشاري المباشر. ومن جهة ثانية، فإن هذه الدراسة لا تقدّم تحليلاً مفصّلاً لفن المقامة، بقدر ما تركّز على استخلاص خط دلالي ينتظم خطاب **المقامات** بأشكال مختلفة. ومن جهة ثالثة، فإن هذه الدراسة تعتد بالدلالة الإيحائية للرحيل أو السفر بشكل عام، الأمر الذي يباعد بينها وبين منهجيات البحث في أدب الرحلة، كما عرفه التراث العربي.

شهوة الارتحال

تُظهر بدايات الأدب العربي، متمثلة في الشعر الجاهلي، توفراً كثيفاً على موضوع الرحلة، فتفتتح القصائد بالوقوف على الطلل الذي يمرّ به الشاعر في رحلته، وبعد أن يصف الطلل يستأنف رحيله فيصف راحلته وما يعانيه معها من مصاعب وأهوال. وقد ظل الشعراء ينسجون قصائدهم على هذا المنوال، حتى بعد أن فارقوا الصحراء وعاشوا في الحواضر العربية. بل ظل هذا التقليد سائداً حتى بدايات القرن العشرين على يد الشعراء الإحيائيين، الأمر الذي يدل على أن فكرة الارتحال استقرت في الضمير الأدبي العربي استقراراً قاومت معه تغيّرات التاريخ وتقلبات الزمن واختلاف الظروف المادية والمعنوية.

وتمثل الرحلة في فن المقامات عند الهمذاني عصباً دلالياً مهماً، لذلك لم يكن من قبيل المصادفات أن يكون مفتتح الكلام عنها لدى كل من عبد الفتاح كيليطو ومصطفى ناصف التفاتاً مركزاً لظاهرة الرحلة. يقول كيليطو في أول فصول كتابه، وعنوانه «السفر»، «السفر حاضر بكل أشكاله في **مقامات** الهمذاني. طوال الصفحات، تنشر خرائط، وتبسط رقاق، وتكشف مجموعة من النشاطات. ومثل قراء جيدين، لنهتبل الفرصة ولنسافر» (كيليطو، ص ١١). وبالفعل يمضي كيليطو في رحلته داخل **مقامات** الهمذاني مستكشفاً دلالاته، معبراً عن استبصارات نقدية رصينة.

وعلى نحو مشابه يجعل مصطفى ناصف «رحلة الذات المقهورة» عنواناً لحديثه عن **مقامات** بديع الزمان الهمذاني، ويقول مبتدئاً حديثه: «الرحلة هي الهم الأساسي للشعر القديم . . . استباق مستمر يجب ألا يركد بطول المقام. كل هذا يحضرنا ونحن نقرأ **المقامات**».[٤]

غير أن الرحيل في **مقامات** الهمذاني يختلف اختلافاً بيّناً عن رحيل الشاعر العربي القديم، من حيث ارتباط الرحيل والوقوف على الطلل قديماً، من الناحية الرمزية على الأقل، بتزكية معنى الانتماء، بينما يثير الرحيل في **المقامات** إحساساً مناقضاً باللاانتماء. لقد ارتبط اسم بديع الزمان بمسقط رأسه فسُمّي الهمذاني. لكنه يقول في شعر له:

همذان لي بلد أقول بفضله ... لكنه من أقبح البلدان
صبيانه في القبح مثل شيوخه ... وشيوخه في العقل كالصبيان[٥]

يقرّ هذا الشعر بالانتماء وفضله، لكنه يكرّ عليه بهذا النقد اللاذع، أو بالأحرى الهجاء الساخر. لا يحنّ الهمذاني في هذا الشعر إلى بلده همذان، التي يقال إنه فارقها في شبابه الباكر. وقد لاحظ أيمن بكر أن بطل **المقامات** أبا الفتح الإسكندري في رحيله الذي لا يتوقف، لا يُظهر حنيناً أو شوقاً إلى بقعة بعينها من الأرض، في حين أن المكدين عُرف عنهم أنهم وإن طافوا الآفاق، لا ينسون بلاداً بعينها، فيتحسرون على فراقها. كما أن أبا زيد السروجي، بطل **مقامات** الحريري، عبّر في أكثر من موضع عن حنينه لبلدته سروج(بكر، ص ص ٨٢-٨٣)، على حين أن أبا الفتح الإسكندري في تنقله الذي لا ينقطع لا يشتاق إلى مكان بعينه، إذ تستولى عليه شهوة الارتحال استيلاءً مطلقاً:

كأن لـه ديناً علـى كل مشرق　　　من الأرض أو ثأراً لدى كلّ مغرب[٦]

وهو حين يترك مكاناً ينساه وتنقطع صلته به، فينطبق عليه قول الشاعر عن نفسه:

وغرّبت حتى لم أجد ذكر مشرق　　　وشـرّقت حتى قـد نسيت المغاربا
(أبو تمام، ص ١٤٠)

ولا شك أن الارتحال الدائم يخلخل الإحساس بالانتماء، وما يستتبعه من تعلّق بنسق ثابت من القيم والاعتقادات الراسخة. إن الرحيل في **مقامات** الهمذاني، وما يصاحبه من مواقف وأحداث، يزكّي الإحساس بتحرّر أبي الفتح الإسكندري من كثير من الثوابت والمواضعات الاجتماعية التي اكتسبت وضع المبادئ التي لا يتأتى خرقها.

وليس من أهداف هذه الدراسة المقارنة بين الرحيل في القصيدة العربية وما يناظره في **مقامات** الهمذاني، فهذا موضوع يستحق دراسة مستقلة، وإنما أردت من إشارتي السريعة للشعر أن ألّح إلى عراقة فكرة الرحيل في الأدب العربي القديم، وكيف أن الانتقال الدائم من مكان إلى آخر في **المقامات** يكاد، في بعض دلالالته، أن يكون تقويضاً لبعض دلالات الرحيل في الشعر.

دلالة الاسم

يشير لطفي عبد البديع – في دراسته ذات الطابع الثقافي الأنثروبولوچي عن اللغة العربية، التي حاول فيها تجلية المكنونات الثقافية المنبثة في طيات اللغة – إلى ما كانت تعتقده الجماعة الثقافية من ارتباط دلالي بين الاسم والمسمّى بحيث يصبح المدلول المعجمي للاسم جوهراً فاعلاً يتخذ مظهراً حسياً في السلوك الذي يسلكه المُسمَّى «والاسم . . . لا ينفصل عن مسماه، إذ هو من قبيل الكلمة السحرية التي تحمل قوتها في ذاتها، وتثير بحروفها . . . ما يثيره مدلولها سواءً بسواء».[٧]

بناء على ما سبق، فمن الجائز لقارئ **مقامات** بديع الزمان الهمذاني أن يطرح سؤالاً عن الاسم الذي اختاره المؤلف لبطل مقاماته، وهو أبو الفتح الإسكندري. يُنسب البطل في هذه التسمية إلى الإسكندرية، على خلاف بين الدارسين حول المدينة المعنيّة، إذ تسمّى باسم الإسكندرية غيرُ واحد من الثغور في العالم الإسلامي.[8]

يقول أبو الفتح في «المقامة الجاحظية» ناسباً نفسه إلى الإسكندرية:

إســكـنـدريــة داري ... لــو قـرّ فيـهـا قــراري
لكـــن ليـلـي بنجـد ... وبـالحجـــاز نهـــاري[9]

وعلى الرغم من أن أبا الفتح يقرّر أن الإسكندرية هى داره فإنه حريص على ألا يقع أحد في وهم أن تلك المدينة هي مناط الاستقرار أو الانتماء الدائم، إذ هو كائن بلا وطن، أو لعلّ الأمكنة جميعها وطنه، فهو يصبح في مكان ويمسي في آخر، فاختلاف الزمان لا ينفك عنده عن اختلاف المكان. إنه كائن «نسبي» – إن صح التعبير.

ولئن تكرّرت نسبة أبي الفتح نفسه إلى الإسكندرية، فعلينا أن نلاحظ أن الإسكندرية منسوبة بدورها إلى الإسكندر. وعلى هذا، فمن الجائز أن نفترض أن الحافز الجمالي لاختيار اسم أبي الفتح الإسكندري، يتعلق بالقصد إلى نسبة البطل إلى الإسكندر، لا إلى مكان بعينه. لقد عرف الإسكندر في التاريخ بأنه ذلك القائد الجوّال الذي لم يستقر به المقام في بقعة واحدة من الأرض، وظل يفتح بلداً بعد أخرى، وهو بهذه الصفة جدير بأن نكنيه بأبي الفتح. بذلك يكون أبو الفتح هو الإسكندر الأكبر بقدر ما يكون الإسكندر أبا الفتح. من الجائز إذن أن يكون هذا التراسل الدلالي بين طرفي الاسم هو ما حدا بالمؤلف الضمني إلى اختيار اسم أبي الفتح الإسكندري لبطل **المقامات**، وبذلك تتطابق دلالة الاسم مع المسمّى. هناك، إذن، دافع جمالي وراء اختيار هذا الاسم لبطل **المقامات**، توجّه فيه المؤلف عن رغبة في تعزيز صفتي الفتح والارتحال الدائم، وهو الأمر الذي ينفي عن البطل صفة الانتماء إلى موضع بعينه، فيصبح البطل مواطناً عالمياً، إذ إنه لا ينتمي إلى بقعة جغرافية محددة.

وإذا كان أبو الفتح ينتسب إلى الإسكندر فإنه بذلك ينتسب إلى «الآخر»، إلى الأعاجم، فى حين أن كنية أبى الفتح تعزز انتسابه إلى العرب والإسلام، لما تحتوي عليه كلمة فتح من إشارة إلى الفتوحات الإسلامية. يمت بطل **المقامات** بأحد شقيه بسبب من العرب، وبشقه الآخر بسبب من العجم. والعالم ينقسم في الثقافة العربية عرقياً وثقافياً إلى شطرين: العرب والعجم. فإذا كان أبو الفتح الإسكندري ينتمي بقسم من اسمه، أي كينونته، إلى العرب، وبالقسم الآخر إلى العجم، فهو مرة أخرى ينتمي إلى العالم بأسره، لا إلى جزء منه. وقد قال أبو الفتح عن نفسه في «المقامة البلخية»:

إن للـــه عبيــــــــداً ... أخذوا العــمر خلـــيطاً
فهـم يمســون أعـــراباً ... ويضحـــون نبـيطـــاً
(الهمذاني، ١٩٥٧، ص ١٧)

وقال، على نحو شبيه بذلك، في «المقامة القزوينية»:

أنا حـــالي من الزمـــان كحـــالي مع النســـب
نســبي في يـد الزمــان إذا ســـامـه انقـلـــب
أنا أمســي مـن النبيـــط وأضـحى مـن العـــرب
(الهمذاني، ١٩٥٧، ص ٩١)

وفي «المقامة المكفوفية»، ينتهي السرد، كما هو الحال في كثير من المقامات، بأن يتعرّف الراوي، عيسى بن هشام، على أبي الفتح فيقول: أنت أبو الفتح فيرد الأخير: لا

أنـــا أبـــو قلمـــون في كـــل وادٍ أكـــون
(الهمذاني، ١٩٥٧، ص ٨١)

والقلمون، كما يشرح الشيخ محمد عبده، هو ثوب رومي يظهر للعين في ألوان مختلفة (الهمذاني، ١٩٥٧، ص ٨١)، ونلاحظ هنا أن المؤلف الضمني لا يدّخر جهداً في الإيحاء بأن أبا الفتح لا يمتلك هوية ثابتة، فهو مثل القلمون يتلوّن بكل لون، مع ملاحظة أن القلمون، بالإضافة إلى ذلك، بل وقبل ذلك، هو ثوب رومي، الأمر الذي يعزّز مرة أخرى فكرة احتواء الإسكندري على أجناس متعددة، في اسمه ومظهره.

وفي «المقامة المارستانية» يندفع أبو الفتح للقول عن نفسه:

أنـــا إســـــكنـدر داري في بـــلاد اللـــه ســارب
أغتدي في الدير قسيساً وفي المســـجـد راهـــب
(الهمذاني، ١٩٥٧، ص ١٢٦)

«أنا إسكندر داري»، هذا ما يقوله عن نفسه مؤكداً أنه هو الإسكندر؛ والمقصود من الناحية الإشارية أن الإسكندرية داره، لكن الضرورة الشعرية اضطرته إلى «أنا إسكندر» بدلاً من «أنا الإسكندرية داري». لكن الضرورة الشعرية، كما نعرف، ضرورة فنية، إذ هي انحراف أسلوبي ينبغي الوقوف عنده وتأمله، بوصفه مفتاحاً مهماً من مفاتيح الفهم والتأويل.(١٠) تريد الذات «أنا» أن تتماهى مع الإسكندر، ويعضّد ذلك ما ذكره من أنه يجوب الآفاق، وينسرب في بلاد الله دون استقرار، وتلك كلها أحوال تصف الإسكندر، وتنطبق عليه كما تنطبق على بطل **المقامات**. ويوغل البيت الثاني في نفي الهوية الثابتة عن بطل **المقامات**، فهو ينتمي إلى المسجد والدير معاً، بل إنه راهب في المسجد، مع ما هو معروف من أن الرهبنة ليست من طقوس الإسلام (المسجد). ينخرط أبو الفتح في مؤسستي الدير والمسجد دون مبالاة بالحدود، إذ إن ثقافته هي ثقافة العرب والعجم في آن واحد. وليس صنيع الهمذاني بدعة في سياق الأدب العربي، فهذا الاتجاه إلى رفع الحدود بين الثقافات

له ما يناظره عند آخرين سبقوا الهمذاني، وآخرين أتوا بعده. فهو على سبيل المثال يذكرنا بقول أبي نواس قبله:

ولســـت أســـأل دراً غـير قبلـتهـا	فـإن فيهـا شـفاءً لـو تـواتيـنـي
مزجت دينـــي بدين الروم فامتزجـا	كالـماء يمزج بالصـرف الرساطون
فلســـت أبغـي بهـا يا عـاذلي بـدلا	إذ صار لي بهمُ دينان في دين[11]

كما قال محيي الدين بن عربي في شعره المشهور:

لقد صـار قلبي قابلا كـل صـــورة	فمرعى لغـزلان وديـر لرهبـان
وبيــت لأوثــان وكعبـــة طـائـف	وألواح توراة ومصحف قــرآن
أديــن بديـن الحـب أنّـى توجّهـت	ركائبه فالحب ديني وإيماني[12]

يجمع أبو الفتح في إهابه، أثناء رحيله غير المنقطع، بين مختلف الثقافات والأديان. فهو إسكندر جديد، فيصف نفسه في «المقامة السجستانية» قائلاً: «سلوا عني البلاد وحصونها، والجبال وحزونها، والأودية وبطونها، والبحار وعيونها، والخيل ومتونها، من الذي ملك أسوارها، وعرف أسرارها . . . وسلوا الملوك وخزائنها، والأغلاق ومعادنها، والأمور وبواطنها، والعلوم ومواطنها، والخطوب ومغالقها، والحروب ومضايقها» (الهمذاني، ١٩٥٧، ص ٢٠). هل تصف هذه العبارات أبا الفتح أم تصف الإسكندر الأكبر؟ إن قراءتنا للمقامات لا تدلّ على شيء مما نسبه أبو الفتح لنفسه، فهو لم يدكّ حصوناً، ولم يكن فارساً يخوض غمار الحروب كما يدّعي. إنما ينطبق هذا الوصف حرفياً على الإسكندر، الفاتح الأكبر، أو أبي الفتح، في التاريخ القديم. أما مجازياً فيمكن أن نعدّ بطل **المقامات** أحد المقتدرين على الغزو، وفتح المغاليق، لكنه غزو للعقول، وفتح لمغاليق النفس، وإتيان البشر من مكامن الضعف في وعيهم.

غير أن عقد الصلة بين بطل **المقامات** والإسكندر ينطوي على مفارقة غير خافية. يحيط التاريخ شخصية الإسكندر بهالة من الجلال، فلا ينفك عن كونه الأكبر أو الأعظم أو ما إلى ذلك من صفات، بينما لم يكن بطل **المقامات** إلا متسوّلاً محتالاً، بل كان أحد زعماء التسوّل. إن «المقامة السجستانية» التي يصف نفسه فيها بأنه فارس يدك الحصون، ولا تقف الأسوار حائلاً دون فتوحاته، تسفر في نهايتها عن متسوّل. وفي «المقامة الساسانية» يظهر أبو الفتح في صورة واحد من قادة بني ساسان، أي رأس من رؤوس التسوّل (الهمذاني، ١٩٥٧، ص ص ٩٢-٩٥). فكيف تنعقد الصلة بين بطل **المقامات** والإسكندر إلى هذا الحد، ثم يكون في الوقت نفسه من زعماء الكدية؟ كيف يتحوّل الإسكندر الأعظم إلى مكدٍ؟

تكمن الإجابة عن هذا التساؤل في تراث الكدية، أو فيما يمكن أن نسميه «أدب الكدية». يذكر صاحب المحاسن والمساوئ، نقلاً عن الجاحظ، حواراً دار بين شيخ من شيوخ الكدية وشاب حديث العهد بالصناعة، إذ سأله الشيخ عن حاله، فراح الشاب يسبّ الكدية وصناعتها، فغضب الشيخ وانبرى للدفاع عن المكدي، فكان مما قاله إن المكدي

«على بريد الدنيا ومساحة الأرض، وخليفة ذي القرنين الذي بلغ المشرق والمغرب، حيثما حلّ لا يخاف البؤس، يسير حيث شاء . . . فهو لا يغتم لأهل ولا مال ولا دار ولا عقار» (الشكعة، ص ٢١٧). في هذا النص تتوثق الصلة، بشكل مباشر، بين المكدي والإسكندر، إذ هو بنصّ هذا الشيخ خليفة ذي القرنين، ووجه الصلة بينهما أن كليهما لا ينتمي إلى وطن بعينه، فالأرض على اتساعها هي المجال الذي يتحرّك فيه المكدي، ويسافر على وجه البسيطة في انعتاق كامل من الانتماء لموقع جغرافي بعينه.

المكدي ومناجزة السلطة الأدبية

يتمتع المكدي حسبما يوحي النص السابق بوضع وجودي خاص، فالأرض بشرقها ومغربها وطنه. يضاف إلى ذلك، أو بسبب من ذلك، أنه يمارس في وجوده هذا قدراً كبيراً من التحرّر، إذ إنه قد تخلّص من الشروط الاجتماعية المألوفة، ولم يعد في ارتحاله الدائم ملتزماً بمؤسسات الزواج والأبوّة والبنوّة، ولم يعد لرغبات التملك متمثلة في المال والعقار سلطان عليه. أينما حل المكدي فهو مقيم على هامش المجتمع، فلا ينخرط في الاهتمامات الاجتماعية المألوفة، الأمر الذي يوفّر له وجوداً فردياً خالصاً يمكنّه من رؤية آفاق لا يمكن للكائن الاجتماعي أن يلحظها.

إن حياة المكدي تكاد تخلو من الثوابت الراسخة، وهو لذلك لا يأبه كثيراً بالمسلّمات المعهودة. من ذلك موقف أبي الفتح من الجاحظ في «المقامة الجاحظية»، التي تبدأ بوليمة فاخرة في دار تحفل بألوان الترف، وبينما ينشغل علية القوم من المثقفين بالحديث عن الأدب، فإن أبا الفتح لا ينشغل إلا بتناول الطعام، فهو على كل حال يريد أن يغتنم الفرصة. وهو كما يصفه الراوي له يد «تأخذ وجوه الرُّغفان، وتفقأ عيون الجفان، وترعى أرض الجيران، وتجول في القصعة، كالرّخ في الرّقعة، يزحم باللقمة اللقمة، ويهزم بالمضغة المضغة، وهو مع ذلك ساكت، لا ينبي بحرف، ونحن في الحديث نجري معه حتى وقف بنا على ذكر الجاحظ وخطابته، ووصف ابن المقفع وذرابته» (الهمذاني، ١٩٥٧، ص ص ٧٤-٧٥). يلاحظ في هذا النص أن الراوي يستخدم ضميري «نحن» و«هو»، الضمير الأول يشير إلى الجماعة، والثاني إلى أبي الفتح. في هذا الأسلوب من السرد يبدو أبو الفتح منعزلاً عن الجماعة، غير منشغل بما تنشغل به، وهو ساكت لا يشترك في الحوار النخبوي عن الجاحظ وابن المقفع. والشعور بالنخبة المتعالية أوحى به الراوي في بداية حديثه حين وصف الوليمة وصفاً مشحوناً بما يشيع جوّاً من الترف.

غير أن انشغال أبي الفتح بالغذاء وعزوفه عن المشاركة في الحديث لا يدلان على عجز، بقدر ما يدلان على استقلاله وتحرّره مما تواضعت عليه الجماعة. فبعد أن انتهى الراوي من تجسيد المشهد السابق يستمر في روايته قائلا: «ووافق أول الحديث آخر الخوان، وزلنا عن ذلك المكان. فقال الرّجل [أي أبو الفتح]: أين أنتم من الحديث الذي كنتم فيه؟ فأخذنا في وصف الجاحظ ولسنه، وحُسن سننه في الفصاحة وسُننه (الهمذاني، ١٩٥٧، ص ٧٥). ويُلاحظ في هذا السرد الإمعان في عزل أبي الفتح عن

الجماعة، إذ يسألهم عما كانوا فيه من حديث، كأنه لم يكن معهم، وأصبح الحديث بين «أنا» المتفرّدة المنفردة و«أنتم». ومن ثم يفاجئ أبو الفتح هذه الجماعة قائلاً: «يا قوم لكل عمل رجال، ولكل مقام مقال . . . ولكل زمان جاحظ، ولو انتقدتم، لبطلُ ما اعتقدتم» (الهمذاني، ١٩٥٧، ص ٧٥). يفاجئ أبو الفتح «القوم» بأن اعتقادهم في الجاحظ باطل لكونهم يسلّمون بما هو متعارف عليه دون اتخاذ موقف نقدي («لو انتقدتم لبطل ما اعتقدتم»). وبالطبع واجهت الجماعة أبا الفتح بالعداء لما يقول، بل التعالي عليه ونبذه «فكل كشر له عن ناب الإنكار. وأشمّ بأنف الإكبار» (الهمذاني، ١٩٥٧، ص ٧٥). غير أن الراوي، عيسى بن هشام، يُظهر له من التسامح والودّ ما يشجعه على الاستفاضة في نقد الجاحظ وبيان مواضع الضعف في مجمل إنتاجه الأدبي، شعره ونثره. ولم يُثر كلامه حفيظة جماعة الصفوة فحسب، بل أثار حفيظة بعض القراء المعاصرين. وكان الشيخ محمد عبده، محقق نص **المقامات**، أول الرافضين فقال معلقاً: «هكذا يزعم أبو الفتح، وما زعْمُه بصحيح عند أهل الصناعة» (الهمذاني، ١٩٥٧، ص ٧٥). وقال أيضاً متحدثاً عن أبي الفتح «وهذه الأوصاف التي يعدّها كأنها من مناقص كلام الجاحظ هو مذهب رجال البلاغة الأولين ومجال فرسانها السابقين. أما المصنوعات فهي من أحداث الموضوعات لا ينظر إليها إلا صبية هذه الصناعة» (الهمذاني، ١٩٥٧، ص ٧٦).

وإذا كان عدد من القراء/النقاد قد استفزّهم نقد أبي الفتح للجاحظ، خالطين أحيانًا بين أبي الفتح والهمذاني، فإن كيليطو رأي شيئاً مختلفاً: رأي أن نقد أبي الفتح للجاحظ مبني، في الأساس، على تفضيله للرمز على الكتابة المباشرة (كيليطو، ص ٧٤).

من جهة أخرى، فإننا حين نتأنّى في القراءة، نستطيع أن نرى أن أبا الفتح يعترف بقيمة الجاحظ، كل ما هنالك أنه يرى أنه لكل زمان «جاحظ». بعبارة أخرى، فإنه لا يرفض الجاحظ بقدر ما يرفض تحوّله إلى «سلطة أدبية» تُعمي الناس عن رؤية ما يخالفه. لا يُدين أبو الفتح الجاحظ، إنما يدين الجمود والتعامي عن تغيرات التاريخ والزمن التي لا بد لها أن تنتج، على مستوى الإبداع، ما يخالف الجاحظ، دون أن يغض ذلك من قيمة كتابة الجاحظ، أو يغض من شأن الجديد المخالف له. ثمة فرق بين إدراك قيمة الجاحظ، وتنصيبه سلطاناً لا تجوز مخالفته.

ومن اللافت للنظر في هذه المقامة أن ابن المقفع، وإن ورد ذكره بجوار الجاحظ، فإن المؤلف لم يتعدّ ذكر اسمه، كما أن عنوان المقامة كان «الجاحظية». ولعلّ السبب في ذلك أن الجاحظ مثّل سلطة أدبية أكثر مما مثلها ابن المقفّع. ولا يُنسى في هذا السبيل أن ابن المقفّع مات مقتولاً، على يد السلطان، بدعوى باطلة عن زندقته وشعوبيته. وكلها أمور لا يصلح معها ابن المقفع أن يكون رمزاً للسلطة الأدبية بنفس القدر الذي يصلح له الجاحظ.

وقد انتهت المقامة بأن الجماعة التي كانت تناصبه العداء، استسلمت لمنطق أبي الفتح فانثالت عليه العطايا، بعد أن أسفر عن غايته الأساسية، وهي الكدية، الأمر الذي قد يتحول معه أبو الفتح نفسه إلى سلطة نقدية يُسلم لها الناس قيادها، لكننا نلاحظ أن المقامة تختتم بالبيتين الذين أشرنا إليهما فيما سبق، وذلك حين يسأله الراوي عن هويته، فيقول (كما سبق الاستشهاد):

إسكندرية داري	لو قرّ فيها قراري
لكن ليلي بنجد	وبالحجاز نهاري

لا ينتظر من رجل لا يستقر في مكان أن يتحوّل إلى سلطة. والبيتان يحملان معنى التغير ما بين عشية وضحاها، فلا يؤمن مثل هذا الرجل على الاستقرار على منحى واحد من التفكير.

وإذا كان أبو الفتح قد أظهر تمرّداً على التقاليد الأدبية المستقرّة، داعياً إلى ما هو جديد غير تقليدي فإنه في «المقامة القريضية» يفعل عكس ذلك تقريباً. في هذه المقامة يتّخذ أبو الفتح موقعاً هامشياً، كما لاحظ چيمس مونرو James Monroe بحق،[١٣] إذ يقول الراوي «فجلسنا يوماً نتذاكر القريض وأهله، وتلقانا شاب قد جلس غير بعيد، ينصت وكأنه يفهم، ويسكت وكأنه لا يعلم» (الهمذاني، ١٩٥٧، ص ٥). إن انعزالية هذا الشاب، الذي هو أبو الفتح كما سيتبين في نهاية المقامة، تشبه انعزاله الذي أشرنا إليه في «المقامة الجاحظية». ومن يقرأ هذه البداية، بعد أن يكون قد قرأ «المقامة الجاحظية»، يتوقع أن يُلقي الشاب برأي آخر يناجز فيه الكلام التقليدي عن الأدب والأدباء، لكن الأمر على خلاف ذلك، إذ يستمرّ الراوي قائلاً: «حتى إذا مال الكلام بنا ميله، وجرّ الجدال فينا ذيله . . . قال سلوني أجبكم، واسمعوا أعجبكم. فقلنا ما تقول في امرئ القيس. قال: هو أول من وقف بالديار وعرصاتها. واغتدى والطير في وكناتها، ووصف الخيل بصفاتها» (الهمذاني، ١٩٥٧، ص ٥). ومضى أبو الفتح في إيراد الآراء التقليدية المحفوظة عن امرئ القيس وغيره من الشعراء. وحين سئل عن أمور أخرى كالمفاضلة بين قديم الشعر وحديثه، ردّد أيضاً الآراء الشائعة. وقد يتبادر إلى الذهن أن أبا الفتح قد استكان للجماعة واعتنق ما تعتنقه، لكنه يُنهي المقامة بشعر يوجهه إلى الرّاوي:

ويحك هذا الزمان زور	فلا يغرنك الغرور
لا تلتزم حالة ولكن	در بالليالي كما تدور
	(الهمذاني، ١٩٥٧، ص ٩)

يلقي هذا الشعر بظلال من الشك على الآراء السابقة التي طرحها، إذ من المحتمل أن تكون «تزويراً» أو تمويهاً يتوسّل به كي يحصل به على ما يريد من مال. وعندئذ لا تكون الآراء التقليدية التي طرحها إلا نوعاً من المحاكاة الساخرة، التي انخدعت بها الجماعة فأخذتها مأخذ الجدّ.

انتهاك المحرّمات

يشير أكثر من باحث إلى أن انتهاك المحرّمات في **مقامات** الهمذاني يمثل واحدة من الظواهر النصية اللافتة للنظر. ويقدّم كيليطو في هذا الصدد ملاحظة مهمة حين يشير إلى أن النصوص العربية التراثية التي تنهج هذا النهج تعاني من التهميش والإخفاء العمدي، كأنها

عورات ينبغي سترها. وإذا كانت **مقامات** الهمذاني قد نجت من هذا المصير، فإن كيليطو يعلّق قائلاً: «ولكن بأي ثمن؟ لقد حذف محمد عبده من طبعته المقامة الشامية وفقرات من المقامة الرصافية والمقامة الدينارية. هذا مثال صارخ عن التشويه الذي يتعرض له تراث فكري» (كيليطو، ص ٤١). وأضيف إلى ذلك أن محمد عبده حذف أيضاً شعراً في نهاية «المقامة الشيرازية». بل المؤسف أنه أحياناً يحذف بعض العبارات دون تنبيه، كما فعل في «المقامة الأسدية». وإذا كانت هذه النصوص تعاني من الحذف والتشويه فإن «لا كتاب مدرسيّ بالمقابل، يجهل أبا فراس والمتنبي، المتغنيين بالمزايا الحربية، واللذين يقدمان صورة حبورية عن الماضي، مع الروم في خلفية الصورة، هؤلاء الروم الذين يتعرّف فيهم العربي في القرن العشرين على روم معاصرين. تنتزع من النسيج الرهيف والمحكم لشعر القرن الرابع للهجرة مزق تنشر تحت الشمس مناورة إيديولوجية» (كيليطو، ص ص ٤١-٤٢). يضاف إلى ملاحظة كيليطو الحصيفة أن من يشوّهون بعض النصوص التراثية أو يهمّشونها بدعوى الحفاظ على الأخلاق، يرتكبون – في مفارقة مدهشة – فعلاً لاأخلاقياً حين يخونون الأمانة العلمية، ويمارسون نوعاً من الرقابة العنيفة دون أن يطرف لهم جفن. ويشير كيليطو، في هذه المناسبة، إلى أن القدماء كانوا أقل تشدداً منّا. والأرجح أن من يمارسون التشدّد مع النصوص الأدبية يقفون عند البعد الإشاري المباشر بوصفه البعد الوحيد الذي يُقرأ النص على ضوئه، متغافلين عن أن هناك، في معظم الحالات، بُعداً رمزياً آخر يضمره النص، وأن مناط الاجتهاد في قراءة الأدب هو اكتشاف المبدأ المفسّر لهذا البعد.

في «المقامة الموصلية» يصل أبو الفتح وعيسى بن هشام إلى إحدى القرى بعد أن نفد ما لديهما من مال بسبب تعرضهما للسطو، ويدخلان داراً مات صاحبها، وهنا يتفتّق ذهن أبي الفتح عن حيلة يتحصل عن طريقها على المال من أهل الميت، فيدّعي أن الرجل لم يمت: «وقال يا قوم اتقوا الله لا تدفنوه فهو حي وإنما عرته بهتة، وعلته سكتة، وأنا أسلمه مفتوح العينين، بعد يومين، فقالوا من أين لك ذلك قال إن الرجل إذا مات برد استه وهذا الرجل قد لمسته فعلمت أنه حيّ، فكل أدخل إصبعه في دبره وقال الأمر كما ذكر، فافعلوا ما أمر» (الهمذاني، ١٩٥٧، ص ٩٩)، ففرح أهل الميت وراح كل واحد منهم يمنح أبا الفتح الهدايا والأموال، حتى امتلأ كيسه هو وعيسى بن هشام فضة وذهباً. في هذه المقامة انتهاك واضح لبعض المحرّمات الاجتماعية، كالعبث المهين بجسد الميت والاستهانة بجلال الموت. وقد انتهت المقامة بأن نال أبو الفتح وعيسى بن هشام عقاباً جسدياً جماعياً، بعد أن فشل، طبعاً، في ردّ الميت إلى الحياة. ولم يُغضب أبو الفتح جماعة أهل الميت، بل أغضب بعض القراء المعاصرين، كما يشير أيمن بكر، الذي لا يقف عند المضمون الحكائي، بل يؤوّل المقامة فيما يمكن تلخيصه في قوله إن المقامة «تمثل سخرية مرّة من القيم والطقوس والشعائر الاجتماعية، وتعرض لوجهة نظر تقاوم الموت وتسخر منه، فالإسكندري . . . ينال لذته على حساب قوم عبيد لخوفهم من الموت» (بكر، ص ١٨٥). والحق أن من يقرأ عدداً من **مقامات** الهمذاني، يلحظ لديه هذا الاتجاه إلى السخرية من مخاوف الناس وأطماعهم التي تجعل خداعهم أمراً يسيراً إذا ناوش المحتال تلك المخاوف والأطماع.

ويبدو أن ما تتضمنه «المقامة الموصلية» من انتهاك لقدسية جسد الميّت لم تثر حفيظة بعض القراء المعاصرين فحسب، بل أثارت أيضاً حنق قطاع من العقل الجمعي القديم، فوقع على صاحب **المقامات** عقاب رمزي حين قيل في بعض الروايات إن بديع الزمان الهمذاني دُفن حياً.(١٥) تكمل هذه الرواية «المقامة الموصلية»، لكنها تستبدل بجسد الميت جسد بديع الزمان الهمذاني الذي لابدّ أن يكون قد واجه عذاباً ورعباً شديدين، عقاباً له على هذا النص الذي يتطاول فيه على جلال الموت، ويتخذ من جسد الميت وسيلة لكسب المال. وتستحق الروايات القديمة عن موت بعض الأدباء أن تدرس بوصفها تعبيرات عن وجهات نظر نقدية في أشخاص الأدباء، خاصة حين تتضارب هذه الروايات سلباً وإيجاباً. غير أن هذا الاتجاه، وإن عاقب بعض الأدباء عقاباً رمزياً أحياناً عن طريق بعض الروايات، فإن أصحابه لم يقمعوا النصوص، بل أدّوها إلينا، في الأغلب الأعم، بقدر ما أمكنهم من الأمانة.

وتعدّ «المقامة الخمرية» نموذجاً آخر من نماذج انتهاك المقدّس، وقد تناولها كيليطو تحت عنوان «الحانة والمسجد» (كيليطو، ص ٣٧) في إشارة واضحة للخلط بين المقدّس والمدنّس. في هذه المقامة نلاحظ الازدواج الذي لا يشمل أبا الفتح الإسكندري وحده، بل يشمل معه الراوي عيسى بن هشام الذي يعبّر عن فلسفته في ممارسة وجوده المزدوج «جعلت النهار للناس والليل للكاس» (الهمذاني، ١٩٥٧، ص ٢٣٩) مستوعباً الوقار واللهو معا. ويمضي في سرده ليقصّ علينا قصة تعدّ تطبيقاً عملياً للخلط بين المقدّس والمدنّس، إذ يشرب مع ندماء له إلى أن يفرغ ما عندهم من خمر، فيقرّرون الذهاب إلى حانة. لكن أذان صلاة الصبح يدركهم، وهم في الطريق، فيقررون دخول المسجد للصلاة ويقول إنهم عند سماعهم صوت المؤذن «خنس شيطان الصبوة، وتبادرنا إلى الدعوة، وقمنا وراء الإمام قيام البررة الكرام، بوقار وسكينة، وحركات موزونة، فلكل بضاعة وقت ولكل صناعة سمت» (الهمذاني، ١٩٥٧، ص ٢٤٠). في هذا النص حرص على ممارسة فلسفة التوازن التي بمقتضاها يعدل الراوي بين الجد والهزل، والأرجح أن تعبير «حركات موزونة» هو تجسيد لغوي لهذه الفكرة. غير أن الإمام، بعد أن يفرغ من صلاته يقول «أيها الناس من خلط في سيرته وابتلى بقاذورته، فليسعه ديماسه، دون أن تنجسنا أنفاسه، إني لأجد منذ اليوم ريح أم الكبائر . . . وأشار إلينا، فتألبت الجماعة علينا، حتى مُزّقت الأردية، ودميت الأقفية» (الهمذاني، ١٩٥٧، ص ٢٤١). وحين يعرف عيسى بن هشام أن هذا الإمام الورع لم يكن إلا أبا الفتح الإسكندري يندهش «من نسكه مع ما كنا نعلم من فسقه» (الهمذاني، ١٩٥٧، ص ٢٤١). ومع أن عيسى بن هشام ورفاقه كانوا قد أعلنوا للإمام وسائر المصلين توبتهم فإنهم ما إن أدركوا المساء حتى عاودوا الذهاب إلى الحانة حيث يلتقون بالفتاة التي تقوم على خدمة شاربي الخمر، فتمتدح لهم شيخاً سيؤنسهم في شرابهم قائلة «وسيكون لكم به أنس وعليه حرص» (الهمذاني، ١٩٥٧، ص ٢٤٤). وما أن رأوه حتى أدركوا أنه أبو الفتح الإسكندري الذي يبرّر موقفه قائلاً:

دع مـــن اللـــوم ولكـــن	أي دكّـــاك تـــرانـــي
أنـــا مـــن يعـــرفـــه كـــل	تـــهـــام ويمـــانـــي
أنـــا مـــن كـــل غبـــار	أنـــا مـــن كـــل مـــكـــان
ســـاعـــة ألـــزم محـــرابـــا	وأخـــرى بـيـــت حـــان
وكـــذا يفعـــل مـــن يعـــ	ـــقـــل فـــي هذا الـــزمان

(الهمذاني، ١٩٥٧، ص ص ٢٤٤-٢٤٥)

يفصح هذا الشعر عن كينونة أبي الفتح، التي تمتاز بأنها لا تثبت على حال لأن صاحبها لا ينتمي إلى مكان بعينه، بل ينتمي إلى كل الأمكنة، بما يتضمنه ذلك من التقلب بين ثقافات مختلفة وطرائق متعددة في النظر، الأمر الذي لابدّ أن ينتهي به إلى أفق متسع من الرؤية، تزول فيه الفواصل الحادة بين ما تعارف عليه الناس من متناقضات. من السهل على هذا المسافر أن يأخذ سمت الإمام صباحاً، وسمت اللاهي مساءً.

ومن العبث أن نفهم مثل هذا الفن فهماً حرفياً، فنسلّط عليه أحكامنا الأخلاقية، ظانين أن المقامات، وما يشبهها من نصوص، هي دعوة إلى التحلل من كل التزام. إن المغزى من المجاورة بين المحراب والحانة يتجاوز الدلالة الحرفية لهما، فهما يرمزان إلى ما تعارف عليه الوعي العام من تضاد أو تناقض. وإذا كان المؤلف الضمني قد اختار الحانة والمحراب فإنما فعل ذلك كي يحقق غاية جمالية لا يبلغها إلا عن هذا الطريق؛ غاية الإغراب والإدهاش اللتين يتسرب من خلالهما معنى النسبية الذي يخلخل ما دأب عليه الوجود الاجتماعي من توقير للثابت والمطلق.

من جهة أخرى فإن المقامة يمكن أن تفهم بشكل آخر حين نلاحظ أن أبا الفتح حين تمثل دور الإمام فإنه واجه عيسى بن هشام وجماعته مواجهة حادّة، وبدلاً من أن يقوم بدور الواعظ الناصح، كما هو متوقع من رجل الدين فإنه تبنّى خطاباً تحريضياً، كان همه الأول والأخير تأليب الجماعة وإيقاع الأذى: «إني لأجد منذ اليوم ريح أم الكبائر من بعض القوم. فما جزاء من بات صريع الطاغوت. ثم ابتكر إلى هذه البيوت، التي أذِن الله أن ترفع، وبدابر هؤلاء أن يقطع؟» (الهمذاني، ١٩٥٧، ص ٢٤١). وحين يصل الإمام إلى هذا الحدّ من التحريض تنهال «جماعة» المصلين ضرباً وصفعاً لعيسى بن هشام ورفقته، محققة الغاية التي يسعى إليها الإمام في خطابه. نستطيع، إذن، أن نتلقى هذه المقامة بوصفها تعبيراً عن موقف نقدي من شكل معين من أشكال التدين. وفي هذه الحالة تكتسب مفاجأة التقاء عيسى بن هشام وأصحابه بهذا الإمام المتشدّد في الحانة بعداً آخر. ومن يقرأ بعض شعر أبي العلاء المعرّي يحسّ كأنه كان يترجم «المقامة الخمرية» شعراً حين يقول منتقداً نفاق بعض رجال الدين:

رويـــدك قـــد غُـــررت وأنت غر	بصاحب حيلة يعـــظ النساءا
يحـــرّم فيـــكم الصهباء صبحـــاً	ويشربها على عمـد مســـاءا[١٦]

غير أن الإسكندري لم يكن ينافق، بل كان يمارس حالتين من حالات الوجود، محققا بذلك فلسفته في التلوّن بألوان متباينة، بل ومتناقضة، فكان مخلصاً في تلبس حالة الإمام صباحاً قدر إخلاصه في ممارسة المجون مساء.

وفي حالات أخرى لا يكون انتهاك المحرّم حادّاً مباشراً مثلما هو الحال في «المقامة الخمرية». مثال ذلك «المقامة القزوينية»، وفيها نرى عيسى بن هشام غازياً محارباً مع جيش من جيوش المسلمين. وبعد مشقة السفر من أجل الفتح، يلتمس الجيش الراحة، لكن ما إن أخذهم النوم حتى قاموا فزعين على صوت رجل يقول شعراً يُفهم منه أنه رومي قرّر أن يتوب ويدخل دين الإسلام، فكان مما قال في هذا الشعر:

يا قـــوم إنـــي رجـــل تائـــب	مـن بلد الكـــفر وأمري عجيب
إن أكُ آمنـــت فكـــم لـيـــلـة	جحدت ربّي وعبدت الصليب[١٧]

وبعد أن ينتهي من شعره يقول إنه هجر بلاده «وقد تركت وراء ظهري حدائق وأعنابا، وكواعب أترابا، وخيلاً مسوّمة، وقناطير مقنطرة» (الهمذاني، ١٢٩٨ هـ، ص ٢٩). وتلك العبارات واضح فيها الإيحاء بالقرآن الكريم. وبعد هذا يقول إنه قد عزم على غزو الروم «فلو دفعتم النار بشررها. ورميتم الروم بحجارها. وأعنتموني على غزوها» (الهمذاني، ١٢٩٨ هـ، ص ٢٩). وعندئذ أخذ ما أخذ ممن تعاطفوا مع رغبته في الجهاد وفتح بلاد الروم. لكن حين يراه عيسى بن هشام يدرك أنه أبو الفتح الإسكندري فيسأله مستنكراً «أأنت من أولاد بنات الروم؟» (الهمذاني، ١٢٩٨ هـ، ص ٣٠)، فيقول الشعر الذي أشرنا إليه سابقا: «أنا حالي من الزمان كحالي مع النسب».

ذكرت فيما سبق أن اسم أبي الفتح يتضمن إشارة أو تلميحاً للفتوحات الإسلامية، وهي من مقدّسات الخطاب الديني. وتعدّ هذه المقامة تحقيقا لهذا الاسم، إذ يتطابق فيها فعل أبي الفتح مع اسمه، ويصبح الإسكندري فاتحاً، لكن فتحه هذا هزلي ساخر. ومن جهة ثانية، فإن المقامة يمكن أن تكون تعبيراً عن نقد لفكرة الفتح حين تلتوي بها السلطة، وتتخذها وسيلة لغايات غير مبدئية، تماماً كما فعل أبو الفتح حين استخدم فكرة الفتح لخداع الناس وجلب منفعة مادية خالصة لنفسه.

وفي ختام هذا الالتفات إلى انتهاك المحرّمات، كما تتظهر في بعض المقامات، ينبغي تذكّر أن مثل هذا الانتهاك هو من تجليات الحدّ الأقصى لنزعة التمرّد المصاحبة لرحيل الإسكندري الدائم، وما يقترن به من تحريض على الانعتاق من المواضعات المجتمعية، فالرحيل الدائم انعتاق من الارتباط بالمكان الثابت، وما يناط به من قيم ثابتة.

«المقامة الأسدية»: ارتحال في الزمان أم في المكان؟

تتحقق في «المقامة الأسدية» بعض السمات التي لا تتوفر مجتمعة إلا في عدد قليل من **مقامات** الهمذاني. وهي مثلاً لا يفوقها في طول السرد إلا «المقامة المضيرية»،

ويقاربها في الطول «المقامة البشرية» و«المقامة الصيمرية»، أما باقي المقامات فأقصر منها. ومن السمات المميّزة لها أنها تسرد قصتين، لا قصة واحدة، ويشاركها في هذا عدد قليل أيضاً من المقامات. يضاف إلى ذلك، من جهة المزاج المسيطر، أنها تكاد تخلو من روح الدعابة، إلا في نهايتها، والدعابة فيها أقرب إلى الأسى، إذ تثير الإشفاق أكثر مما تثير الضحك أو الابتسام. وستظهر أثناء القراءة المفصّلة سمات أخرى سننتبه إليها في حينها. لكننا نلحظ مبدئياً أنها المقامة التي تولي الرحلة نفسها أكبر اهتمام، إذ تكاد المقامة على طولها أن تكون وصفا للرحلة.

لاحظنا في «المقامة الجاحظية» أن نقد أبي الفتح للجاحظ لم يكن إلا نقداً للسلطة الأدبية التي اكتسبها هذا الكاتب. بيد أن نقد السلطة والتسلط شائع في مقامات أخرى يسلّط فيها أبو الفتح الضوء على تجليات مختلفة ومتنوعة لظاهرة السلطة وما يتبعها من أنماط القمع، ومنها ما هو جليّ واضح وما هو خفي مستتر. ويتخذ تجسيد السلطة ونقدها في بعض المقامات شكلاً كثيفاً من الرمز، يقتضي قراءة متأنية لبعض التفاصيل. وأول ما يلفت النظر في «المقامة الأسدية» عنوانها. إن هذه المقامة تحكي عن صراعين، دار أولهما بين عيسى ورفاقه المسافرين وأسد يظهر لهم ويكاد يفتك بهم جميعاً، ويدور الصراع الثاني بين جماعة المسافرين وقاطع طريق. وقد احتلّت كتابة سرد الصراع الثاني مساحة تساوي، على وجه التقريب، ثلاثة أضعاف ما احتلته كتابة الصراع الأول مع الأسد. ومع ذلك فقد جعل المؤلف الضمني من الصراع الأول القصير نسبياً عنواناً للمقامة حين سماها «المقامة الأسدية». فما العلة وراء ذلك؟ ولماذا بدأ بالصراع مع الأسد ثم ثنّى بالصراع مع الفتى قاطع الطريق؟ ولماذا لم يطلق عليها اسماً يتعلق بالمكان الذي شدّ إليه الرحال وهو حمص، فيسميها «المقامة الحمصية»، كعادته في عدد كبير من المقامات؟

والتأويل الذي أطرحه هو أن المقامة تدور بكاملها حول الصراع مع السلطة الباطشة. والأسد في التراث العربي هو من أفضل ما يمكن أن يكون عنواناً لفكرتي السلطة والبطش. إن قصائد المدح التي تتخذ من تشبيه الممدوح بالأسد وسيلة للإطراء كثيرة متنوعة، بحيث ثبّت هذا التشبيه من كثرة ترديده الدلالتين معاً؛ أعني الدلالة على السلطة، إذ الممدوح هو دائماً من أصحاب الجاه والنفوذ، والدلالة على قوة الممدوح، التي لا تنفكّ عن قدرته الفائقة على البطش بخصومه. ولعلها لم تكن مصادفة أن بعض قصائد الاعتذار التي يتوجه بها الشعراء لأصحاب الجاه يرد فيها هذا التشبيه. يقول النابغة مثلاً:

أنبئــت أن أبــا قابوس أوعـــدني ولا قـــرار على زأر من الأسد(١٨)

وعلى نحو قريب من ذلك يقول كعب بن زهير في قصيدته المشهورة «بانت سعاد» متحدثاً عن الرسول، صلى الله عليه وسلم، ذاكراً الأسد، وكيف أن هيبة الرسول تفوق هيبته:

لذاك أهيب عندي إذ أكلّمه — وقيل إنك مسبور ومسئول
من ضيغم من ضراء الأسد مخدره — ببطن عثّر غيل بعده غيل
يغدو فيلحم ضرغامين عيشهما — لحم من القوم معفور خراذيل
منه تظلّ سباع الجوّ ضامزة — ولا تُمشّي بواديه الأراجيل(١٩)

ويقول المتنبّي في بيت صار مثلاً:

إذا رأيت نيوب الليث بارزة — فلا تظنّ أن الليث يبتسم(٢٠)

أما في النثر فلعل كتاب ابن المقفّع **كليلة ودمنة** هو من أكثر الكتابات التي ثبتّت العلاقة بين الأسد والسلطة.

إن كثرة ترديد هذا التشبيه أكسبت الأسد صفة السلطان، كما أكسبت الممدوحين من أصحاب الجاه والنفوذ صفة البطش والفتك بالخصوم. هذا ما حدا بالمؤلف الضمني إلى جعل الأسد عنواناً للمقامة، وهو أيضاً ما حدا به إلى البدء بسرد الصراع معه وتأخير الصراع مع قاطع الطريق، وكأنه ينبّه القارئ منذ البداية إلى أن موضوعه هو الصراع مع السلطة، التي يجسّدها الأسد، أو يوحي بها إيحاءً قوياً.

وقد بدأ عيسى بن هشام روايته للمقامة بالإخبار عن شغفه برؤية أبي الفتح الإسكندري في حمص، فيصاحب جماعة ذاهبة إليها، ويصف مشقة الرحلة، ثم كيف فاجأهم الأسد فبث في قلوبهم الرعب، ويصفه قائلاً: «فإذا السبع في فروة الموت قد طلع من غابة، منتفخا في إهابه، كاشراً عن أنيابه، بطرف قد ملئ صلفاً، وأنف قد حشي أنفا، وصدر لا يبرحه القلب، ولا يسكنه الرعب» (الهمذاني، ١٢٩٨ هـ، ص ١٠).

وفي تحليله لمشهد الصراع مع الأسد، الذي اجتزأنا منه الفقرة السابقة، يلاحظ أيمن بكر أن «رصد التفاصيل يؤدي إلى الإحساس ببطء ملحوظ في حركة الزمن داخل المشهد، بما يتناسب مع أهمية الحدث» (بكر، ص ١٠١). وأعتقد أن أهمية الحدث تأتي من كونه تصويراً لمواجهة مع السلطة الغاشمة متمثلة في الأسد. كما نلاحظ في الفقرة المقتبسة من وصف الأسد أن لغة المؤلف تؤنسن الأسد حين تصوّر صلفه وكبرياءه، وكأن الحديث عن سلطان من بني البشر، لا عن حيوان مفترس.

بعد أن يهاجم الأسد جماعة المسافرين، يتصدّى له واحد منهم فيلقى مصرعه، ويكاد الأسد يفتك ببقيتهم لولا أن تمكّن عيسى بن هشام بمعاونة رفقاء السفر من قتله. يستأنف عيسى بن هشام ورفاقه رحلتهم: «وعدنا إلى الفلاة، وهبطنا أرضها وسرنا حتى إذا ضمرت المزاد، ونفد الزاد أو كاد يدركه النفاد، ولم نملك الذهاب ولا الرجوع. وخفنا القاتلين الظمأ والجوع، عن لنا فارس فصمدنا صمده وقصدنا قصده» (الهمذاني، ١٢٩٨ هـ، ص ١٠). أي أن الجماعة بعد أن كادت تهلك التقت بهذا الفتى الذي مثّل لها وعداً وأملاً، فقد وصفه عيسى بن هشام قائلاً: «فإذا هو وجه يبرق برق العارض المتهلل، وقوام متى ما ترق العين فيه تسهل، وعارض قد اخضرّ، وشارب قد طرّ، وساعد ملآن، وقضيب

ريان، وتجار تركي، وزيّ ملكي» (الهمذاني، ١٢٩٨ هـ، ص ١٠). لقد مثل هذا الفتى في هذا الوصف وعدا بالخصب، خاصة حين يشبّه وجهه بالبرق، وهو تعبير شعري شائع يوحي بالخصب الذي يلي البرق والمطر. ولم يكن مظهره وحده حاملاً لمعنى الوعد، بل كان قوله وفعله مصدقين لمظهره، فقد دلهم على عين ماء بعد أن كاد العطش يقتلهم، وكان مما قاله لعيسى بن هشام «أنا اليوم عبدك ومالي مالك» (الهمذاني، ١٢٩٨ هـ، ص ١١)، ولم يدّخر وسعًا في خدمة الجماعة المسافرة «وعمد إلى السروج فحطها، وإلى الأفراس فحسّها، وإلى الأمكنة فرشّها، وقد حارت البصائر فيه، ووقفت الأبصار عليه» (الهمذاني، ١٢٩٨ هـ، ص ١١). يفرض هذا الفتى سلطته على جماعة المسافرين، حين أحاله المؤلف الضمني إلى رمز مكثف للغواية والوعد، فيصفه قائلاً: «فنزل عن فرسه ونحى منطقته، وحل قرطقته، فما استتر عنا إلا بغلالة تنمّ عن بدنه، فما شككنا أنه خاصم الولدان، ففارق الجنان، وهرب من رضوان» (الهمذاني، ١٢٩٨ هـ، ص ١١). وواضح في مثل هذا السرد الإيحاء بفكرة الجنة الموعودة. مثّل هذا الفتى فتنة وغواية يصعب مقاومتهما، فقد قال عنه الراوي قبل ذلك «وجعل ينظر فتقتلنا ألحاظه، وينطق فتفتننا ألفاظه، والنفس تنازعني فيه بالمحظور، والشيطان من وراء الغرور، فقال يا سادة إن في سفح الجبل عيناً، وقد ركبتم فلاة عوراء، فخذوا من هناك الماء، فلوينا الأعنة إلى حيث أشار، وبلغناه وقد صهرت الهاجرة الأبدان، وركب الجنادب العيدان، فقال ألا تقيلون في هذا الظل الرّحب، على هذا الماء العذب» (الهمذاني، ١٢٩٨ هـ، ص ١١).

ولا شكّ أن التقاء جماعة المسافرين به عقب نجاتهم من بطش الأسد الذي كاد أن يفتك بهم جميعاً كان مما سهّل للفتى بسط نفوذه عليهم، إذ يكاد هذا الفتى أن يكون نقيض الأسد من حيث نعومته ومن حيث إنه قدّم لهم خدمة جليلة حين أنقذهم من الهلاك جوعاً وعطشاً، على حين أن الأسد لم يمثل إلا سلطة غاشمة قاسية، وكان افتراسه لأحدهم نذيراً بافتراسهم جميعاً، لولا أن احتال عيسى بن هشام للخلاص منه. يمثل الأسد شكلاً من التسلّط والبطش المباشرين، أما الفتى قاطع الطريق فشأنه مختلف، لقد أسر جماعة المسافرين بما أظهره لهم من النوايا الطيبة حتى إن عيسى بن هشام يندفع قائلاً عنه «وقد حارت البصائر فيه، ووقفت الأبصار عليه وقد وتد كل منا شبقاً، وخنث اللفظ ملقاً، وقلت يا فتى ما ألطفك في الخدمة وأحسنك في الجملة، فالويل لمن فارقته، وطوبى لمن رافقته، فكيف شكر الله على النعمة بك، فقال ما سترونه مني أكثر، أتعجبكم خفتي في الخدمة، فكيف لو رأيتموني في الرفقة أريكم من حذقي طرفاً، لتزدادوا بي شغفاً» (الهمذاني، ١٢٩٨ هـ ص ١١). لا يكفّ هذا الفتى، الآسر لألباب عيسى وجماعته، عن بذل الوعد تلو الوعد، كما يقدّم من الخدمات ما يعمّق ثقة الجماعة فيه، ولا يني السارد يعضّد أسر الفتى لهم بأن يشير إلى ما يشعّه من إغراء جسدي ألهاهم عن أخذ أدنى حدّ من الحذر، فأصبحوا مأخوذين، مستلبي الإرادة، وفي هذه اللحظة اغتنم الفتى الفرصة. فبعد أن وعدهم بأنه سيعرض لهم فنوناً من براعته «عمد إلى قوس أحدنا وفوّق سهما فرماه في السماء، واتبعه بآخر فشقه في الهواء» (الهمذاني، ١٢٩٨ هـ ص ١١). مازال الفتى يتفنّن في شدّ انتباه الجماعة بإظهار ما ينطوي عليه من إمكانيّات أذهلتهم عن أنفسهم، فسلّم له أحدهم قوسه، كما مرّ بنا، ويستمر عيسى

بن هشام في سرده قائلاً: «ثم عمد إلى كنانتي فأخذها وإلى فرسي فعلاه، ورمى أحدنا بسهم أثبته في صدره، وطيره من ظهره، فقلت ويحك ما تصنع. قال اسكت يا لكع . . . فلم ندر ما نصنع وأفراسنا مربوطة، وسروجنا محطوطة، وأسلحتنا بعيدة، وهو راكب ونحن رجّالة، والقوس في يده يرشق بها الظهور ويمشق بها البطون» (الهمذاني، ١٢٩٨ هـ ص ١١). حين اطمأن قاطع الطريق إلى انخداع جماعة المسافرين بوعوده وإلى تخلّيهم عن أدوات المقاومة، كشف عما أضمره من بطش وراح يعمل فيهم القتل والسلب، إلى أن يحتال عيسى بن هشام في قتله وانقاذ الجماعة المسافرة من بين براثنه.

لم يكن هذا الفتى إلا تجليا آخر للأسد، على الرغم من اختلاف مظهره. تتخذ السلطة أشكالاً مختلفة، لكنها في الحالات كلها تبطش دون رحمة. ولم يكن الفتك بجماعة المسافرين هو وجه الشبه الوحيد بين الأسد وقاطع الطريق، بل بينهما تشابه آخر، هو الوعد الكاذب. صحيح أن الأسد نفسه بادر عيسى بن هشام ورفاقه بالبطش، لكنه خرج لهم من مشهد سابق حافل بالوعد بالجنة، كما لاحظ أيمن بكر (ص ١٠٦). يصف عيسى بن هشام المشهد السابق لظهور الأسد قائلاً عن نفسه وعن أصحابه «وأخذنا الطريق ننتهب مسافته، ونستأصل شأفته، ولم تزل أسنمة النجاد، بتلك الجياد، حتى صرن كالعصيّ، ورجعن كالقسيّ، وتاح لنا وادٍ في سفح جبل ذي آلاء، وأثل كالعذارى يسرحن الضفائر، وينشرن الغدائر، ومالت الهاجرة بنا إليها، ونزلنا نغير ونغور، وربطنا الأفراس بالأمراس، وملنا مع النعاس» (الهمذاني، ١٢٩٨ هـ، ص ٩). هناك قدر كبير من التوازي بين صراع المسافرين مع الأسد وصراعهم مع قاطع الطريق. ففي الحالتين نلحظ قدراً من الاستنامة وعدم التيقظ للخطر المحتمل، وفيهما يدهم جماعة المسافرين بطش السلطة في لحظة الاطمئنان الكامل، ويكون الظرف الناعم المحيط بالجماعة منطوياً على ما سوف يفجعهم. وقد وقف أيمن بكر عند شرح الشيخ محمد عبده للآلاء فهو «شجر مرّ طعمه وثمره غير أنه دائم الخضرة حسن المنظر وقد يشبه به من يجمل منظره ويقبح مخبره»، ويعلق أيمن بكر قائلاً: «يبدو الوادي جميلاً من الخارج مخفياً الموت بداخله» (بكر، ص ١٧٨). وهذا التعليق ينطبق أيضاً على قاطع الطريق الذي أفاض الراوي في وصف جماله وجاذبيته، لكنه تمخض في النهاية عن فعل شرير قبيح. هذا الفتى يشبه هذا الشجر من حيث جمال المنظر وقبح المخبر. وإذا كان الأسد يشير بشكل مباشر، تقريباً، إلى السلطة فإن كلام عيسى بن هشام عن طاقع الطريق ألمح إلى العلاقة بينه وبين السلطة حين وصف زيّه بأنه «زي ملكيّ»، كما أن الفتى ادّعى في بداية حديثه أنه هائم على وجهه في الصحراء هرباً من ملك يريد قتله، فكأنه ملك يهرب من ملك.

لقد مرّت جماعة المسافرين بتجربتين، بينهما تشابه كبير من حيث المغزى وإن اختلفتا من حيث الشكل. وبعد الفراغ من قراءة هذه المقامة يشعر القارئ بأن الراوي يسرد تاريخ هذه الرحلة، وهي أشبه ما تكون برحلة في الزمان تحكي أو تحاكي صراع الجماعة مع السلطة التي تجلّت في شكلين مختلفين، لتقول لنا إن التاريخ يكرّر نفسه، ولا يكرّر نفسه. بطش السلطة متكرّر، لكن السلطة نفسها تتجلّى تجليات متباينة. وفي هذا السياق هل يمكن للقارئ أن يذود عن عقله فكرة الدولتين الأموية والعباسية؟ كانت الدولة الأموية قريبة العهد، نسبياً، بالبداوة العربية، الأمر الذي

يجعل تمثيلها بالأسد، ذلك الكائن الطبيعي الفطري في بطشه، مقبولاً ومناسباً. ولم تكن المشابهة بين الأسد والسلطان بعيدة عن ذهن معاوية، مؤسس دولة بني أمية حين قال لأحد محدّثيه مهدّداً بعد أن ساءه أن يخاطبه مخاطبة النّد للند «إياك والسلطان فإنه يغضب غضب الصبي، ويأخذ أخذ الأسد».[21] أما العصر العباسيّ، الذي بلغت فيه تعقيدات التحضر حداً كبيراً، فيناسبها هذا الفتى صاحب المظهر الآسر الذي لجأ إلى المكر والحيلة والوعود الخلابة، وهو ما يذكرّنا بوعود بني العباس في «إصلاح» ما أفسده بنو أمية لكنهم بعد ذلك مارسوا أنواعاً وأشكالاً من القهر والبطش. ويُلاحظ في هذا الصدد أن الاشتهاء الجنسي للفتى الذي أبرزه الراوي في المقامة الأسدية يعدّ من العلامات الدالة على العصر العباسي، الذي شهد ظهور موضوع الغزل بالغلمان، كما شهد ظاهرة الغلاميات، في شعر أبي نواس وغيره من الشعراء. حين يذكر الغزل بالمذكر فإن ذلك يكون، في حد ذاته، داعياً إلى تذكر العصر العباسي. ولقد عمد بنو العباس إلى البطش بعدد لا يستهان به من الشعراء والكتاب، لذا فليس من المستبعد أن يكون لأديب من عصر بني العباس، مثل بديع الزمان الهمذاني، حساسية خاصة تجاه السلطة، تدفعه، من حيث يدري أو من حيث لا يدري، أن يكتب هذا السرد الذي يكاد يكون تأريخاً لبشاعة السلطة عبر حكايتين مختلفتين متشابهتين في آن واحد.

ومن الملاحظات المهمة في هذه المقامة أيضاً أن أبا الفتح مثّل في بدايتها سلطة أدبية أو وعداً ثقافياً تجشّم الراوي من أجل الالتقاء به كل ما واجهه من مخاطر. تبدأ المقامة هكذا: «كان يبلغني من مقامات الإسكندري ومقالاته ما يصغى النفور، وينتفض له العصفور، ويروي لنا من شعره ما يمتزج بأجزاء النفس رقة، ويغمض عن أوهام الكهنة دقة، وأنا أسأل الله بقاءه، حتى أرزق لقاءه» (الهمذاني، ١٢٩٨ هـ ص ٩). وبعد نجاة عيسى بن هشام من مخاطر الرحلة ووصوله إلى حمص حيث الإسكندري، يلتقي به ويسمع بعض شعره في الكدية ثم يلقي عليه سؤالاً، فيجيب أبو الفتح إجابة يخذله فيها ذكاؤه، على غير عادته، فيقول عيسى بن هشام منهيا المقامة «لا نصر مع الخذلان، ولا حيلة مع الحرمان» (الهمذاني، ١٢٩٨ هـ ص ٩). إن مكر أبي الفتح وبلاغته اللذين يمثلان معاً سلطته لم يسعفاه هذه المرة فانهزم. أي إن أبا الفتح كان وعداً كاذباً هو الآخر. ومما يلفت النظر أن المقامة انتهت بكلمة بليغة، فيها قدر من الأسى والحسرة، على لسان عيسى بن هشام، لا على لسان الإسكندريّ. إن هزيمة عيسى بن هشام لأبي الفتح تُعد تدميراً لسلطته، فكأنه قتله كما قتل الأسد وقاطع الطريق من قبله. وتوحي «المقامة» الأسدية في مجموعها بفكرة رحلة خيالية يكون الانتقال فيها من مكان إلى آخر انتقالاً عبر الزمان أو التاريخ، ويحقق فيها الراحلون – على مستوى الخيال أو الحلم – انتصارات متعاقبة على أشكال مختلفة من التسلّط والبطش.

ويظل التخلّص من السلطان حلماً يداعب خيال المبدعين. يقول البياتي:

١

رأيت في المنام
محبوبتي عارية، ترقص في كأس من المدام
أردت أن أشربه، لكنني غرقت في الكأس وفي الظلام
لأنني كنت مغني صاحب الجلالة السلطان

٢

أردت أن أعانق الأطفال في الطريق
أردت أن أشعل في قصائدي الحريق
لكنني غرقت في صمتي، وفي بئر حياتي الأسود العميق
لأنني كنت مغني صاحب الجلالة السلطان

٣

وضعت قلبي في إناء، ووضعت السيف في إناء
محبوبتي امتلكتها، تقطر من شفاهها الصهباء
صدحت بالغناء
لأنني قتلت ذا الجلالة السلطان[٢٢]

الهوامش

[١] نادر كاظم، **المقامات والتلقي: بحث في أنماط التلقي لمقامات الهمذاني في النقد العربي الحديث** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٣)، ص ٧٣. والصفحات في المتن (من كاظم وغيره من المؤلفين) تشير إلى الطبعات المذكورة في الهوامش.

[٢] أيمن بكر، **السرد في مقامات الهمذاني** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٨)، ص ص ٢٢-٢٧.

[٣] عبد الفتاح كيليطو، **المقامات: السرد والأنساق الثقافية**، ترجمة عبد الكبير الشرقاوي (الدار البيضاء: دار طوبقال للنشر، ١٩٩٣)، مع ملاحظة أن الأصل الفرنسي للكتاب نُشر عام ١٩٨٣.

[٤] مصطفى ناصف، **محاورات مع النثر العربي** (الكويت: سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٧)، ص ٢٠١. غير أن مصطفى ناصف يتخذ، في هذا الفصل الذي عقده للحديث عن **مقامات** الهمذاني، موقفاً نقدياً سلبياً، فيقول، في معرض المقارنة بين الرحلة في الشعر العربي القديم والرحلة في مقامات الهمذاني: «رحلة المقامات رحلة جديدة لا رفعة فيها . . . رحلة المقامات تخفف من جلال الرحلة القديمة. رحلة المقامات رحلة الضياع الذي لا يخالطه سمو ولا قلق عظيم» (ص ٢٠١). ويمضي مصطفى ناصف في هذا النقد الذي يغلب عليه طابع الإدانة لنص الهمذاني، لكنه قرب نهاية الفصل، وفي الصفحات الأربع الأخيرة، يتبنى لهجة مختلفة. وتبدأ هذه اللهجة في الاختلاف بعد ذكر دراسة عبد الفتاح كيليطو، بشكل عارض، تقريباً. يأخذ مصطفى ناصف بعد ذلك في طرح أسئلة مهمة، فيتساءل: «كيف وجد الشيخ محمد عبده شرح **المقامات** جزءاً من وظيفته واهتمامه بإيقاظ الروح؟»، ويتساءل كذلك: «هل كان أبو الفتح [الإسكندري] طبقة من طبقات الوعي والسلوك؟ وبعبارة أخرى هل أراد الهمذاني أن يقول لكل منا ظاهر وباطن؟» (ص ٢١٩). ويمضي قائلاً: «قال بديع الزمان لي ولك ولنفسه: أأنت جدير بالاحترام الذي لا تشوبه شائبة، ما معنى كلمة الاحترام؟ أليس في كل منا هذا الجانب الهزلي؟» (ص ٢٢٠). ولا أدري إن كان مصطفى ناصف قد تعمّد أن يختم هذا الفصل بنوع من التفكيك العميق لما سبق أن طرحه في الصفحات السابقة، أم أن ذكره (أو تذكّره؟) لعبد الفتاح كيليطو كان وراء هذا التغير في المزاج الذي كان مسيطراً فيما سبق؟

(٥) نقلاً عن مصطفى الشكعة، **بديع الزمان الهمذاني رائد القصة العربية والمقالة الصحفية** (القاهرة: مكتبة القاهرة الحديثة، ١٩٥٩)، ص ٤٢.

(٦) أبو تمام، **ديوان أبي تمام**، تحقيق محمد عبده عزام (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٧)، ج ١، ص ١٤٨.

(٧) لطفي عبد البديع، **عبقرية العربية** (القاهرة: الشركة العالمية للنشر لونجمان، ١٩٧٩)، ص ٩٠.

(٨) في الاختلاف حول مدينة الإسكندرية التي يعنيها المؤلف، انظر مصطفى الشكعة، ص ص ٢٣٣-٢٣٤.

(٩) بديع الزمان الهمذاني، **مقامات أبي الفضل بديع الزمان الهمذاني**، تحقيق وشرح الشيخ محمد عبده، ط ٤ (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٥٧)، ص ٧٧.

(١٠) بحث السيد إبراهيم ظاهرة الضرورة الشعرية وعلاقتها بالعمل الأدبي بحثاً مفصّلاً. انظر السيد إبراهيم محمد، **الضرورة الشعرية: دراسة أسلوبية** (بيروت، دار الأندلس، ١٩٧٩).

(١١) أبو نواس، **ديوان أبي نواس**، تحقيق أحمد الغزالي (القاهرة: مطبعة مصر، ١٩٥٣)، ص ٣٠٥.

(١٢) ابن عربي، **ديوان ابن عربي ذخائر الأعلاق: شرح ترجمان الأشواق**، تحقيق محمد علم الدين الشقيري (القاهرة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ١٩٩٥)، ص ص ٢٤٥-٢٤٦.

(١٣) راجع:

James Monroe, *The Art of Badi' Az-Zaman Al-Hamadhani as Picaresque Narrative* (Beirut: American U of Beirut, 1983) 27.

(١٤) لعل أوضح مثل على السخرية من مخاوف الناس وأطماعهم، ومن ثم سهولة خداعهم، «المقامة البغدادية»، انظر الهمذاني، ١٩٥٧، ص ص ٥٩-٦٣.

(١٥) وقيل أيضًا أنه مات مسموماً. انظر مصطفى الشكعة، ص ٥٧.

(١٦) أبو العلاء المعرّي، **ديوان لزوم ما لا يلزم** (بيروت: دار الجيل، ١٩٩٢)، ج ١، ص ٦١.

(١٧) بديع الزمان الهمذاني، **مقامات أبي الفضل بديع الزمان الهمذاني** (قسطنطينية: مطبعة الجوائب ١٢٩٨ هـ)، ص ٢٩.

(١٨) النابغة الذبياني، **ديوان النابغة الذبياني**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٧)، ص ٢٦.

(١٩) أبو سعيد السكري، **شرح ديوان كعب بن زهير**، ط ٢، (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٩٥)، ص ص ٢١-٢٢.

(٢٠) المتنبي، **ديوان المتنبي** (بيروت: المكتبة الثقافية، د. ت.)، ص ٣٣٢.

(٢١) ابن عبد ربه، **العقد الفريد**، تحقيق أحمد أمين وآخرين (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٢٠٠٤)، ج ١، ص ٦١.

(٢٢) عبد الوهاب البياتي، **ديوان عبد الوهاب البياتي** (بيروت: دار العودة، ١٩٧١)، ص ص ٦٠٠-٦٠١.

الرحلة بين النص القرآني والنص الصوفي

سعيد الوكيل

I

نهضت الرحلة ذات المغزى المعرفي إلى العالم الآخر في الأدب العربي على مجموعة من التقاليد، تأسست في النص العربي المركزي (القرآن الكريم) وما ارتبط به من نصوص تفسيرية، واستمرت في النص الصوفي، ووجدت - في نهاية الأمر - الأرض الخصبة التي تحتويها متمثلة في الرواية (كما في **التبر** لإبراهيم الكوني، و**التجليات** لجمال الغيطاني). والملاحظ أن الرحلة - كما تتجلى في القرآن والنصوص المستندة إليه - لم ترتبط تقاليدها بنقطة الوصول بوصفها هدفاً، بل ارتبطت بالهدف المعرفي من الرحلة واستندت إلى مجموعة من الأفعال المحورية هي أفعال الرؤية والتضحية والمعرفة. لهذا كله لا نستطيع أن نصف الرحلة في القرآن بأنها رحلة إلى العالم الآخر بل رحلة إلى العالم اللامرئي حيث تحقق المعرفة.

وإذا كانت الرحلة في النص القرآني ذات أبعاد مكانية وزمانية، كما أن لها أهدافاً معرفية روحية؛ فإنني أركّز على استمرار تقاليد الرحلة - كما تتجلى في النص القرآني ونصوصه التفسيرية - داخل نصوص الرحلة العربية التي تهدف إلى الوصول إلى العالم اللامرئي، سواء أكان ذلك العالم أخروياً أم روحياً كامناً داخل الإنسان، وهذا يتطلب أن تبحث الفرضية التي انطلقت منها داخل نصوص الرحلة الأخرى التي تجعل من العالم المرئي مسرحاً لأحداثها كما في رحلة ابن جبير وابن بطوطة، وهو ما يحتاج إلى دراسة مستقلة.

أما النصوص التي يمكن أن تخضع للتأمل البحثي في هذا السياق فهي تلك الآيات التي تتناول الإسراء والمعراج، والهجرة النبوية، ورحلة إبراهيم عليه السلام إلى البيت المحرم، ورحلة موسى عليه السلام صوب القبس، وكذلك رحلته مع الخضر، ويلي ذلك تناول نصوص المعراج الصوفي لدى ابن عربي مع التركيز على نص **الإسرا إلى المقام الأسرى**.(١)

وعلى الرغم من أن النص القرآني يتميز بالإجمال في مقابل التفصيل الذي يميز نص المعراج الصوفي، فإن العناصر الأساسية في النص المصدر (المركزي) ظلت متواترة، دائمة الحضور في النص الجديد، متيحة الفرصة لدخول عناصر أخرى لم ترد من قبل.

وهناك أنواع من الرحلة في القرآن تختلف ملامحها ومراحلها وأهدافها. فمن ذلك الرحلة القسرية؛ كرحلة موسى حين هرب إلى مدين بعد أن بطش بخصمه اليهودي،

وكرحلة آدم عليه السلام إلى الدنيا، ورحلة موسى إلى مصر، وهروبه من فرعون، ورحلة عيسى عليه السلام ومريم إلى مصر؛ وهناك الرحلة التي يخرج صاحبها لإتاحة الفرصة أمام إلحاق العذاب بالكافرين ممن دعاهم ولم يستجيبوا له؛ كرحلتي نوح ولوط عليهما السلام، أما النوع الذي نخصه بالبحث هنا فهو الرحلة التي تقترن بابتلاء من الله وتتوج بالمعرفة؛ وهي الرحلة التي يمكن عدّها - إلى جانب آيات المعراج وأحاديثه - أساساً لمعارج الصوفية؛ لاشتراكهما في الهدف والمراحل والملامح.

II

قبل الولوج إلى التفاصيل المتعلقة بالرحلة في القرآن لا بد من إشارة منهجية تؤكد أن كلامي هنا يستند أساساً إلى النصوص التي تأسست على القرآن من تفاسير وغيرها، فلست أدّعي تقديم فهم خاص للنص نفسه منبتّ الصلة عما ارتبط به من نصوص وتجليات في الثقافة العربية الإسلامية. ويمكن القول إن الرحلة المعرفية في النص القرآني - بحسب فهمنا للمنجز الثقافي التالي للقرآن - لها سمات عدة، ولا يكاد أي من تلك الرحلات يخلو منها على نحو مستتر أو جلي، وتتمثل تلك السمات فيما يأتي:

١- الإعداد الجسدي والروحي للمشاركين في الرحلة. وقد يأخذ ذلك الإعداد صورة الابتلاء، كما يرتبط غالباً بأخذ العهد وتأكيد التسليم المطلق. وسيظهر لنا فيما بعد أن هذا المظهر يجد صداه في نصوص المعراج متمثلاً في تخلص السالك (صاحب الرحلة) من علائقه الأرضية التي يشار إليها بعناصر الجسد الأربعة: الماء والتراب والنار والهواء.

٢- تجلي أفعال الرؤية والتضحية بوصفها المحاور الأساسية لتجربة الرحلة.

٣- حضور عنصر من عناصر الطبيعة الأربعة في العالم القديم، وتحول بعض مظاهر تجربة الرحلة - غالباً - إلى مظهر شعائري ديني .

وهذه المظاهر الجزئية يتوّجها أمران، يتمثلان في الغاية وتجلي الصور والأحداث على نحو عجائبي، وهذا ما سنحاول كشف بعض أبعاده.

إن المرحلة الأساسية التي تسبق الرحلة تتمثل في إعداد صاحبها، وغالباً ما يقترن ذلك الإعداد بالدخول في ابتلاء. ولنبدأ برصد ذلك في قصة إبراهيم، حيث يتمثل إعداده في أن يؤتى رشده: ﴿ولقد آتينا إبراهيم رشده من قبل وكنا به عالمين﴾.[٢] وربما كان الأجدر نسبة الرحلة إلى هاجر لا إلى النبي إبراهيم، فهي التي تتعرض للاختبار الأقسى، بترك إبراهيم إياها معلناً أن ذلك أمر الله، كما أن الرحلة تبدو تنفيذاً لأمر إلهي بحسب بعض الروايات: «ذهب بها وبولدها فسارَ بهما حتى وضعهما حيث مكة اليوم، ويقال إنَّ ولدها كان إذ ذاك رضيعاً. فلما تركهما هناك وولّى ظهره عنهما، قامت إليه هاجر وتعلقت بثيابه وقالت: يا إبراهيم أين تذهب وتدعنا هاهنا، وليس معنا ما يكفينا؟ فلم يجبها، فلما ألحت عليه وهو لا يجيبها، قالت له: آلله أمرك بهذا؟ قال: نعم، قالت: فإذاً لا يـ ـضيّعنا».[٣] ويتم إعداد هاجر وابتلاؤها معاً، فقد تعرضت لانتقام سارة، متمثلاً في قطع ثلاثة أجزاء من الجسد (ثقب الأذنين والخفض): «إن سارة غضبت على هاجر، فحلفت لتقطعن ثلاثة أعضاء منها، فأمرها الخليل أن تثقب أذنيها، وأن تخفضَها فتبر قسمَها».[٤]

أما الابتلاء في قصة موسى فيبدو متمثلاً في الأجل الطويل الذي حدده حموه، وتلا ذلك مباشرة السير بأهله إلى الطور. تقول الآيات الكريمة: ﴿قَالَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُنكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ عَلَى أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَانِيَةَ حِجَجٍ فَإِنْ أَتْمَمْتَ عَشْراً فَمِنْ عِنْدِكَ وَمَا أُرِيدُ أَنْ أَشُقَّ عَلَيْكَ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّالِحِينَ. قَالَ ذَلِكَ بَيْنِي وَبَيْنَكَ أَيَّمَا الأَجَلَيْنِ قَضَيْتُ فَلا عُدْوَانَ عَلَيَّ وَاللَّهُ عَلَى مَا نَقُولُ وَكِيلٌ. فَلَمَّا قَضَى مُوسَى الأَجَلَ وَسَارَ بِأَهْلِهِ آنَسَ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ نَاراً﴾.(٥) ونلاحظ هنا جدلاً بين موسى وحميه ينتهي إلى نوع من العهد «ذلك بيني وبينك»، ومثله ما حدث في قصة الذبيح: ﴿قال يا أبت افعل ما تؤمر﴾.(٦) أما في رحلة موسى صوب القبس فيؤخذ العهد ﴿إنني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني﴾،(٧) كما تظهر في النص القرآني صيغة تعلن الالتزام المقابل بالعهد وذلك في قوله تعالى: ﴿إنك من الآمنين﴾، وهذه الصيغة الاسمية تبدو مناسبة للعهد: ﴿يَا مُوسَى أَقْبِلْ وَلا تَخَفْ إِنَّكَ مِنَ الآمِنِينَ﴾.(٨) ويندمج العهد بالابتلاء في قصة موسى والخضر؛ فالابتلاء – في هذا السياق – هو الصبر على ما لا تستطيع بصيرة موسى اكتشاف كنهه: ﴿قال له موسى هل أتبعك على أن تعلمني مما علمت رشداً. قال إنك لن تستطيع معي صبرا﴾.(٩)

وقبل الدخول إلى الروايات المتعلقة بالهجرة النبوية تجدر الإشارة إلى أنني لا يشغلني في روايات ابن إسحاق أو غيره – ونحن بصدد تأمل بعض الأحداث المشار إليها في النص القرآني والأحاديث وما يعضدها من نصوص فرعية – درجة حجيتها بقدر ما يشغلني حضورها النصي في الثقافة العربية بدءاً من القرن الثالث الهجري، بل قبل ذلك حين كانت تتداول كتابة وشفاهة أيضاً. في الهجرة النبوية كان تآمر القرشيين ضد صاحب الدعوة ابتلاء حقيقياً، أما الابتلاء الأكثر شدة فكان من نصيب علي بن أبي طالب الذي كان على علم بتفاصيل أمر الهجرة، وكان عليه أن يقوم بدورين يكاد يكون من المحال أن ينهض بهما صبي، لكن خطاب الرسول (ص) إليه يكشف عن نوع خاص من البشر، إذ تربص القوم بالرسول، «فلما كانت عتمة من الليل اجتمعوا على بابه يرصدونه متى نام، فيثبون عليه؛ فلما رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم مكانهم، قال لعلي بن أبي طالب: نم على فراشي وتسجَّ ببُردي هذا الحضرمي الأخضر، فنم فيه، فإنه لن يخلص إليك شيء تكرهه منهم، وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم ينام في برده ذلك إذا نام».(١٠)

ويلاحظ في موقف علي اقتران الابتلاء بالافتداء مثلما اقترنا لدى إسماعيل عليه السلام. ويبدو ثبات علي من صموده إلى وقت طويل حتى الصباح ليتيح مجالاً أوسع أمام النبي، واستطاع أن يخدعهم غير هياب، فقد «جعلوا يتطلعون فيرون علياً على الفراش متسجياً ببُرْد رسول الله صلى الله عليه وسلم، فيقولون: والله إن هذا لمحمد نائماً، عليه برده. فلم يبرحوا كذلك حتى أصبحوا فقام علي رضي الله عنه عن الفراش».(١١)

ولقد اتضح من أكثر من خبر أن علياً كان مشاركاً في تدبير الأمر، وأنه كان على علم بكل ما يجري، وما تتطلبه المهام المنوط به إنجازها من مشاق، ويتضح هذا من قول ابن إسحاق: «ولم يعلم فيما بلغني، بخروج رسول الله صلى الله عليه وسلم أحد، حين خرج، إلا علي بن أبي طالب، وأبو بكر الصديق، وآل أبي بكر. أما علي فإن رسول الله صلى الله

عليه وسلم – فيما بلغني – أخبره بخروجه، وأمره أن يتخلف بعده بمكة، حتى يؤدي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم الودائع، التي كانت عنده للناس».(١٢)

المظهر الثاني من مظاهر الرحلة المعرفية في القرآن يتمثل في محورية أفعال الرؤية والتضحية؛ ففي رحلة إبراهيم يربط ابن كثير بين رحلة هاجر وافتداء إسماعيل، حيث يرى أن العنصر الجامع بينهما هو الاختبار. ويلاحظ أن الابتلاء في الهجرة إلى مكة وفي الذبح ابتلاء لأكثر من فرد، ففي الأولى إبراهيم وهاجر وفي المرة التالية إبراهيم وإسماعيل. وتتداخل رحلة إبراهيم وهاجر مع قصة الذبيح إسماعيل، فالبداية تعلن عن سعي إبراهيم إلى الهداية ﴿إني ذاهب إلى ربي سيهدين﴾،(١٣) ثم يبشَّر بالغلام، ثم تكون الرؤيا ويتلوها القبول والفداء. وهنا يكون الدم بديلاً عن الماء كما تتجلى الشعيرة أيضاً في التضحية في عيد الأضحى. وتتمثل متوالية عناصر قصة الذبح فيما يأتي:

١- طلب الهداية.

٢- الدعاء بذرية صالحة.

٣- البشارة.

٤- الرؤيا والابتلاء.

٥- الفداء (الشعيرة)/الدم.(١٤)

ويبدو فعل الرؤية – في رحلة موسى صوب القبس – جوهرياً، حيث يتبدى النور في هيئة النار. والرؤية البصرية هنا تتحول إلى رؤية بصيرة: ﴿فَلَمَّا قَضَى مُوسَى الأَجَلَ وَسَارَ بِأَهْلِهِ آنَسَ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ نَاراً قَالَ لأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَاراً لَعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ جَذْوَةٍ مِنَ النَّارِ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ. فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِي الأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾.(١٥) ولعل استخدام اللفظ «آنس» يتجاوز معنى الرؤية البصرية إلى معنى يقترب من الإحساس الممتلئ العميق. أما في قصة الخضر فيتبدى الفداء في التضحية بالغلام افتداء لإيمان أبويه الصالحين: ﴿فَانطَلَقَا حَتَّى إِذَا لَقِيَا غُلاماً فَقَتَلَهُ قَالَ أَقَتَلْتَ نَفْساً زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ لَقَدْ جِئْتَ شَيْئاً نُكْرا﴾؛ ﴿وَأَمَّا الْغُلامُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنَيْنِ فَخَشِينَا أَنْ يُرْهِقَهُمَا طُغْيَاناً وَكُفْراً. فَأَرَدْنَا أَنْ يُبْدِلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْراً مِنْهُ زَكَاةً وَأَقْرَبَ رُحْما﴾.(١٦)

الملمح الثالث في الرحلة المعرفية في القرآن يتمثل في حضور عنصر من عناصر الطبيعة الأربعة في العالم القديم، وغالباً ما يتحول بعض مظاهر تجربة الرحلة إلى مظهر شعائري ديني . ففي رحلة إبراهيم يبدو الماء جوهرياً، كما أن الفعل الحياتي (البحث عن منقذ) أصبح مظهراً شعائرياً دينياً في الإسلام (السعي بين الصفا والمروة):

> وجعلت أم إسماعيل تُرضع إسماعيل وتشرب من ذلك الماء حتى إذا نفد ما في السقاء عطشت وعطش ابنها . . . انطلقت كراهية أن تنظر إليه فوجدت الصفا أقرب جبل في الأرض يليها، فقامت عليه، ثم استقبلت الوادي تنظر هل ترى أحداً فلم تر أحداً، فهبطت من الصفا حتى إذا بلغت بطن الوادي رفعت طرف درعها ثم سعت سعي الإنسان المجهود، حتى

جاوزت الوادي، ثم أتت المروة فقامت عليها، ونظرت هل ترى أحداً؟ فلم تر أحداً ففعلت ذلك سبع مرات . . . فلذلك سعى الناس بينهما. فلما أشرفت على المروة . . . إذا هي بالملك عند موضع زمزم، فبحث بعقبه، أو قال بجناحه، حتى ظهر الماء . . . وجعلت تغرف من الماء في سقائها وهو يفور بعدما تغرف.(١٧)

أما افتداء الذبيح بكبش فلا يخلو من عجائبية، كما أنه تحول إلى شعيرة أخرى:

وقوله: ﴿وَفَدَيْنَاهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ﴾. أي وجعلنا فداء ذبح ولده ما يَسَّرَهُ الله تعالى له من العوض عنه. والمشهور عن الجمهور أنه كبش أبيض أعين أقرن، رآه مربوطاً بسمرة في ثبير. قال الثوري عن عبد الله بن عثمان بن خثيم، عن سعيد بن جبير، عن ابن عبَّاس قال: كبش قد رعى في الجنَّة أربعين خريفاً. وقال سعيد بن جبير: كان يرتع في الجنَّة حتى تشقق عنه ثبير، وكان عليه عِهْنٌ أحمر. وعن ابن عبَّاس: هبط عليه من ثبير كبش أعين، أقرن، له ثغاء، فذبحه، وهو الكبش الذي قرّبه ابن آدم فتقبل منه.(١٨)

ويحضر – في رحلة موسى صوب القبس – عنصر النار، في مقابل عنصر الماء الوارد في قصة إبراهيم، ويقابله الدم في قصة الذبيح. كذلك يحضر الماء والدم بقوة في رحلة موسى والخضر؛ فالسفينة تخرق، والهدف نفسه ليس سوى «مجمع البحرين»، أما العلامة التي تكشف عن مكان العبد الصالح فهي اتخاذ الحوت طريقه في «البحر»: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِفَتَاهُ لا أَبْرَحُ حَتَّى أَبْلُغَ مَجْمَعَ الْبَحْرَيْنِ أَوْ أَمْضِي حُقُباً، فَلَمَّا بَلَغَا مَجْمَعَ بَيْنِهِمَا نَسِيَا حُوتَهُمَا فَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ سَرَباً﴾؛ ﴿حتى إذا ركبا في السفينة خرقها﴾.(١٩)

أما في الهجرة النبوية فكان حضور عنصر التراب مقترناً بإغشاء البصر والبصيرة كلتيهما، كما جاء دالاً على تحقير البعد الجسدي المادي لدى الكفار، وكاشفاً عن بعض تجليات النبوة:

وخرج عليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم، فأخذ حفنة من تراب في يده، ثم قال: أنا أقول ذلك، أنت أحدهم. وأخذ الله تعالى على أبصارهم عنه، فلا يرونه، فجعل ينثر ذلك التراب على رؤوسهم وهو يتلو هؤلاء الآيات من يس: ﴿يس والقرآن الحكيم. إنك لمن المرسلين. على صراط مستقيم. تنزيل العزيز الرحيم﴾ إلى قوله: ﴿فأغشيناهم فهم لا يبصرون﴾، حتى فرغ رسول الله صلى الله عليه وسلم من هؤلاء الآيات، ولم يبق منهم رجل إلا و قد وضع على رأسه تراباً، ثم انصرف إلى حيث أراد أن يذهب.(٢٠)

III

بعد أن انتهينا من رسم تصور عام لأهم ملامح القصة المعرفية في القرآن، نثني بمحاولة الكشف عن غاية الرحلة في النص القرآني والنص الصوفي. ولنبدأ برحلة إبراهيم، ونتساءل: هل كانت الهجرة إلى الأرض المباركة (مكة) رحلة إلى الله أم كانت انتقاماً نفذته سارة في هاجر؟ الواضح أن الهجرة – بحسب النص القرآني – لم تكن هجرة اضطرارية، بل كانت ذات بعد معرفي جليّ: ﴿فآمن له لوط وقال إني مهاجر إلى ربي إنه هو العزيز الحكيم﴾.(٢١) وفي رحلة موسى لا نعرف الهدف بوضوح لكن التجلي يكشف عن الغاية على نحو ما. وتتضح في رحلة موسى والخضر غايتها المعرفية – بحسب ما يرويه ابن كثير – من حديث للرسول رواه أبيّ بن كعب؛ إذ يقول: «إن موسى قام خطيباً في بني إسرائيل فسئل أي الناس أعلم؟ فقال: أنا. فعتب الله عليه إذ لم يرد العلم إليه، فأوحى إليه: إن لي عبداً بمجمع البحرين هو أعلم منك. قال موسى: يا رب فكيف لي به؟ قال: تأخذ معك حوتاً فتجعله في مكتل فحيثما فقدت الحوت فهو ثمّ».(٢٢)

أما في الهجرة النبوية فقد كان النبي ينتظر الإذن الإلهي له بالهجرة إذ لم تكن تلك الهجرة نجاة وحسب من كيد الكافرين، بل كانت رحلة إلى الله، وتحققت منها غايات تتجاوز اللحاق بالمؤمنين لتصبح لحظة مفصلية مؤثرة في الدلالة النهائية للدين كله، ولهذا ترقب الرسول أن يؤذن له بهذه الهجرة، ولم يكن له أن يقرر من يصحبه فيها بل لعله كان يأمل أن يؤذن له بصحبة الصديق، «وكان أبو بكر كثيراً ما يستأذن رسول الله صلى الله عليه وسلم في الهجرة، فيقول له رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا تعجل لعل الله يجعل لك صاحبا».(٢٣) هذا الموقف من الهجرة تبناه المتصوفة من زاوية الرحيل إلى غير الديار لتحقيق مقاصد أسمى، لكنهم تجاوزوا لفظ «الهجرة» ليستخدموا لفظ «الغربة». ولقد أدى استغراق المتصوفة بعيداً عن واقع الناس إلى الإيغال في مفهوم الغربة، وتقديم تعريفات أنطولوجية بالغة الرهافة. والغربة عند المتصوفة تفترض شيئين: المفارقة، والرغبة في تحقيق غاية. فالغزالي – ومثله ابن عربي مع اختلاف يسير في الصياغة – يقسم الغربة إلى ثلاثة: «والغربة ثلاثة: غربة عن الأوطان من حقيقة القصد، وغربة عن الأحوال من حقيقة التفرد بالأحوال، وغربة عن الحق من حقيقة الدَّهَش عن المعرفة».(٢٤)

إن النوع الأول من الغربة – وهو الغربة عن الأوطان – يصدر عن حقيقة أن قِبلة الصوفي هي الحق، لذا فإنه يبحث عن الموضع الذي يتيسر فيه لقاؤه بربه، حتى يجده: «واعلم أن هذا الأمر ليس باختيار العبد، وإنما صاحب هذا الأمر يطلب وجود قلبه مع ربه في حاله، فإذا لم يجده في موضع يقول: ربما أن الله تعالى لم يقدّر أن يظهر إلى قلبي في هذا الموضع، فيرحل عنه».(٢٥)

أما الغاية من المعراج النبوي – فيما يرى ابن عربي – فإنها تشريعية وتكريمية.(٢٦) يظهر التشريع في «أن هذا المعراج لا سبيل للولي إليه البتة؛ ألا ترى النبي – صلى الله عليه وسلم – في هذا المعراج قد فرضت عليه وعلى أمته خمسون صلاة، فهو معراج تشريع، وليس للولي ذلك».(٢٧) أما التكريم فيظهر في العناية الخاصة بالنبي، وهي المتمثلة في فراغ الله له خاصة، فقد سمع النبي في المعراج صوت أبي بكر يخبره بأن الله يصلي، وأن عليه

أن ينتظر، لأن الله «يريد بذلك العناية بمحمد - صلى الله عليه وسلم - حيث يقيمه في مقام التفرغ، فهو تنبيه على العناية به»، كما يتجلى التكريم في خطاب الحق له، والدنو والعلو على مقام المقربين من أمثال جبريل عليه السلام.(٢٨) يضاف إلى هذا أن الحق تجلى له في الصورة التي يعلمها عنه، لا في صورة غيرها، تأنيساً له: «فلما أدناه تدلى إليه ﴿فأوحى إلى عبده ما أوحى. ما كذب الفؤاد ما رأى﴾ العين، أي تجلى له في صورة علمه به، فلذلك أنس بمشاهدة من علمه، فكان شهود تأنيس في ذلك المقام».(٢٩) وإننا لنجد بالإضافة إلى التكريم والتشريع في نصوص المعراج ترغيباً وترهيباً فيما تقدم من أمثولات، وكذلك تدليلاً على صدق نبوة محمد وحجة له على رسالته.

ويرى ابن عربي أن المعراج النبوي كان انتقالاً فعلياً، وليس انتقالاً روحياً فقط. ونرى هذا حين يؤكد أن الله معنا أينما كنا، فهو ينقل العبد من مكان إلى آخر لا ليراه بل ليريه من آياته، أو ليريه ما خُص به المكان من الآيات الدالة عليه تعالى، ويستشهد بأول سورة الإسراء على هذا. ويختلف هذا عنده عن نقل العبد في أحواله ليريه أيضاً من آياته. وهنا يشير ابن عربي إشارة بالغة الرهافة، وهي أن النبي لم يتم الإسراء به إلى الله لأنه - تعالى - لا يحويه مكان، ونسبة الأمكنة إليه واحدة، فقد وسعه قلب عبده المؤمن، فكيف يُسرى به إليه وهو عنده ومعه أينما كان؟(٣٠) ولعلنا في هذه الإشارة البليغة نستشرف البعد المعرفي في المعراج من وجهة نظر ابن عربي. وليست المعرفة المحصلة من المعراج معرفة منبتة الصلة عن الكتاب والسنة، وإنما هي معرفة تأويلية لهما؛ فإنه «إذا رقيت الأولياء في معارج الهمم، فغاية وصولها إلى الأسماء الإلهية، فإن الأسماء الإلهية تطلبها، فإذا وصلت إليها في معارجها أفاضت عليها من العلوم وأنوارها على قدر الاستعداد الذي جاءت به، فلا تقبل منها إلا على قدر استعدادها، ولا تفتقر في ذلك إلى ملك ولا رسول، فإنها ليست علوم تشريع، وإنما هي أنوار فهوم فيما أتى به هذا الرسول».(٣١)

ويتأول ابن عربي الآية الكريمة ﴿وهو الذي مدّ الأرض وجعل فيها رواسي وأنهاراً ومن كل الثمرات جعل فيها زوجين اثنين يُغشي الليل النهار إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون﴾(٣٢) تأولاً بارعاً؛ حيث يرى الإنسان من جملة الثمرات يشْبهها في تولدها ونمائها وهرِمها وموتها، فيتساءل عما يعطى هذه الثمرة - الإنسان - شفعيتها، ليكوّن معها زوجاً. من هذا التساؤل يصل إلى أن الثمرة الأخرى هي العالم نفسه: «فعلمنا أن الثمرة الواحدة العالم الأكبر المحيط، والثمرة الأخرى الإنسان الذي هو العالم الأصغر».(٣٣) من هذا الفهم تكون معرفة أحد العالمين مفتاحاً لمعرفة الآخر، بل لمعرفة الله. ومن ثم يأتي المعراج لتتم المعرفة من خلال التخلص من العلائق الأرضية التي تمثل حجاباً على معرفة الذات الإنسانية، ثم يتم التدرج في معرفة العالم، ثم العودة من جديد بعد أن تغير شيء عميق في السالك:

> فإياكم أن تظنوا اتصالي بحضرة «أوحى»، اتصال إنيّة ﴿إن هو إلا وحى يوحى﴾، وبرهاني على ذلك، تعريفي لكم فيما تقدم حتى الآن أني سالك، وأني ماقبلت منه تبليغ القسط، إلا على الشرط المتقدم والربط، فلا تنسبوني إلى الاتحاد الفرد، فإنه السيد وأنا العبد، وإنما هي رموز وأسرار،

لا تلحقها الخواطر والأفكار؛ إن هي إلا مواهب من الجبار، جلت أن تنال إلا ذوقاً، ولا تصل إلا لمن هام فيها مثلي عشقاً وشوقاً.[٣٤]

IV

أهم ما يوضح الطبيعة الخاصة للرحلة المعرفية في القرآن هو التجلي العجائبي للصور والأحداث، وهذا الملمح يلقي بظلاله على كل تلك الرحلات ويحتاج إلى وقفة خاصة تكشف عن جوانبه، إذ سيظل صداه يتردد في نصوص المعراج الصوفية على نحو لا يمكن إغفاله. ونستطيع أن نعرف العجائبي بمقارنته بالعجيب والغريب، فالعجائبي من وجهة نظر بعض الباحثين جنس يحمل المتلقي على التردد - إذ يواجه أحداثاً «فوق-طبيعية» - بين تفسيرها تفسيراً طبيعياً أو تفسيراً «فوق-طبيعي».[٣٥] لا يدوم العجائبي إلا زمن تردد: تردد مشترك بين القارئ والشخصية، اللذين لابد أن يقررا ما إذا كان الذي سيدركانه راجعاً إلى «الواقع» كما هو موجود في نظر الرأي العام، أم لا. في نهاية النص يتخذ القارئ - وربما إحدى الشخصيات أيضاً - قراراً فيختار هذا الحل أو ذاك، ومن هنا بالذات يخرج من العجائبي. فإذا قرر أن قوانين الواقع تظل غير ممسوسة وتسمح بتفسير الظواهر الموصوفة، قلنا إن الأثر ينتمي إلى جنس آخر ألا وهو الغريب. أما إذا قرر أنه ينبغي قبول قوانين جديدة للطبيعة يمكن أن تكون الطبيعة مفسرَّة من خلالها، فإننا ندخل عندئذ في جنس العجيب.[٣٦]

إن تحديد العجائبي يستند إلى تعريف العجيب والغريب بالضرورة، وموقف المتلقي عند تلقيه النص، فالأحداث فوق-الطبيعية يمكنها أن تأخذ تفسيراً عقلانياً، وعندئذ نمر من العجائبي إلى الغريب: وإما أنه يقبل وجودها على ما هي عليه، ووقتئذ نكون في العجيب.[٣٧] فالعجائبي ينهض - أساساً - على تردد للقارئ المتوحد بالشخصية الرئيسة أمام طبيعة حدث غريب. ويتم حسم هذا التردد إما بافتراض أن الواقعة تنتمي إلى الواقع، أو أنها ثمرة للخيال أو نتيجة للوهم؛ وبعبارة أخرى، يتم الحسم بتقرير ما إذا كانت الواقعة تكون أو لا تكون.[٣٨]

إن لنا أن نتساءل: هل ينتمي نص ابن عربي إلى الغريب فيكون واقعياً متسماً بغرابته، دون خروج عن القوانين الاستثنائية للواقع، أم إلى العجيب فيكون منتمياً لعالم آخر مختلف كلياً عن الواقع؛ أي يكون متخيلاً تماماً أو فوق-طبيعي، أم إلى العجائبي فيكون مشحوناً بالتردد بين الانتماء إلى أحد العالمين السابقين؟ إن التصريح الوحيد بالانتماء إلى الواقع لا يأتي إلا في نهاية النص كما في معراج **الإسرا**، ولكن هذا لا ينفي التردد الذي قد نحياه. إن ما قد يبعد نصوص المعراج عن العجائبي أن الشخصية نفسها (السالك) لا تتردد أبداً في تصديق ما تراه، بل هناك يقين مطلق في صدق ما يحدث، لكن هذا لا ينفي التردد لدى القارئ. ولعل انتساب الرحلة في القرآن إلى النص المقدس يجعل تصنيفها بحسب تودوروف ضمن العجائبي أمراً لا يحسمه سوى المتلقي نفسه بحسب موقعه الإيماني، وهو الأمر نفسه الذي ينطبق على النصوص الصوفية، وهو ما يحتاج إلى دراسة لتأمل طبيعة الخطاب في كلا النصين.

تبدو الصورة العجائبية في رحلة موسى صوب القبس مدهشة للغاية، حيث يشير ابن كثير إلى تزايد اضطرام النار المتأججة في الشجرة وتزايد اخضرار الشجرة كذلك: «قال غير واحد من المفسرين من السلف والخلف: لمّا قصد موسى إلى تلك النار التي رآها فانتهى إليها؛ وجدها تأجج في شجرة خضراء من العوسج، وكل ما لتلك النار في اضطرام وكل ما لخضرة تلك الشجرة في ازدياد، فوقف متعجباً».(٣٩) كما تتعدد الصور العجائبية التي عُدّت معجزات لموسى في مواجهة خصومه، وهي تسع آيات، من بينها آيتان ظهر تفصيلهما في موقف التوجه نحو القبس؛ وهما إلقاء العصا لتتحول إلى حية تسعى ثم ارتدادها إلى صورتها الأولى، وإدخال يده في جيبه فإذا هي تتلألأ كالقمر بياضاً من غير سوء.(٤٠) ويبدو الملمح العجائبي – في رحلة موسى والخضر – في اضطراب الحوت وانطلاقه في البحر للإشارة إلى موضع ظهور العبد الصالح، وهنا تستخدم كلمة «عجباً» لوصف ذلك الأمر، فقد أُمر بأن يأخذ «نوناً ميتاً حيث ينفخ فيه الروح»، «ولم يجد موسى النصب حتى جاوز المكان الذي أمره الله به، فقال له فتاه: ﴿أَرَأَيْتَ إِذْ أَوَيْنَا إِلَى الصَّخْرَةِ فإني نَسِيتُ الْحُوتَ وَمَا أنساني إلاَّ الشَّيْطَانُ أَنْ أَذْكُرَهُ وَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ عَجَباً﴾. قال: فكان للحوت سرباً. ولموسى ولفتاه عجباً. فقال له موسى: ﴿ذَلِكَ مَا كُنَّا نَبْغِ فَارْتَدَّا عَلَى آثَارِهِمَا قَصَصاً﴾».(٤١)

ويتجلى المظهر العجائبي في الهجرة في مواضع مختلفة، لعل أوضحها حضور الكائنات غير المادية، وفي مقدمتها حضور جبريل إلى الرسول محذراً إياه؛ فبعد أن أجمع القوم أمرهم على قتله «أتى جبريل عليه السلام رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: لا تَبتْ هذه الليلة على فراشك الذي كنت تبيت عليه»،(٤٢) وكذلك شارك إبليس كفار مكة في الكيد للنبي، حين اتعدوا أن يدخلوا في دار الندوة «فاعترضهم إبليس في هيئة شيخ جليل، عليه بَتّ له، فوقف على باب الدار، فلما رأوه واقفاً على بابها، قالوا: من الشيخ؟ قال: شيخ من أهل نجد سمع بالذي اتّعدتم له، فحضر معكم ليسمع ما تقولون، وعسى أن لا يُعدمكم منه رأياً ونصحاً، قالوا: أجل، فادخل، فدخل معهم».(٤٣) بل ينسب إلى أسماء بنت أبي بكر أنها ذكرت أن جنياً تغنى بهجرة الرسول وأخبر عن وجهته:

> فمكثنا ثلاث ليال، وما ندرى أين وجه رسول الله صلى الله عليه وسلم، حتى أقبل رجل من الجن من أسفل مكة، يتغنى بأبيات من شعر غناء العرب، وإن الناس ليتبعونه، يسمعون صوته وما يرونه، حتى خرج من أعلى مكة وهو يقول:
>
> جزى الله ربُّ الناس خير جزائه   رفيقين حلا خيمتي أم معبدِ
>
> همـا نـزلا بالـبر ثـم تروَّحـا   فأفلح من أمسى رفيق محمد(٤٤)

تستحق العجائبية في نصوص المعراج النبوي والصوفي وقفة أكثر تفصيلاً لما لحضورها من كثافة. ويلاحظ أن بعض من تناولوا بالدرس موضوع المعراج من المسلمين القدامى من أمثال فخر الدين الرازي(٤٥) في تفسيره قد سعوا إلى إدراج المعراج النبوي ضمن الغريب بتقديم الأدلة المتعددة على عروج النبي جسداً وروحاً. أما نص المعراج عند ابن عربي –

ونخص هنا **الإسرا إلى المقام الأسرى** - فيقدم نفسه بوصفه منتمياً إلى «العجائبي-العجيب» الذي يندرج ضمن النصوص التي «تقدم نفسها بصفتها عجائبية وتنتهي بقبول لفوق الطبيعي. إنها - هنا - القصص الأقرب إلى العجائبي الخالص. إذن فالحد بين الاثنين يصبح غير مؤكد؛ بيد أن حضور تفاصيل معينة أو غيابها يتيح دائماً حسم ذلك».(٤٦)

إن ربط نص المعراج بالأدب العجائبي يستند إلى وشائج عميقة بين مميزات العالم كما يقدمانها. فالدلالة الكامنة وراء وجود ما هو فوق-طبيعي في كليهما تكشف عن وجود جذر عميق يجمعهما. إننا نجد أول مميزات العالم العجائبي - كما يتجلى عند تودوروف ونراه في نصوص المعراج - متمثلاً في الحتمية الشاملة، أي كسر سلاسل السببية، وتدخل سببية معزولة غير موصولة بالعالم من وجهة نظر المؤمنين بقوانين الواقع، أو بعبارة أخرى إنها علة مطلقة. أما المميز الثاني فيتمثل في انعدام الفاصل بين الفيزيقي والعقلي، وبين الشيء والكلمة، فيكون العبور بين الفكر والإدراك يسيراً، فتغدو الفكرة إحساساً، والإحساس فكرة. وهذه الميزة تجعل العالم دالاً، أو لنقل مع تودوروف إنه يصبح ذا «دلالة شمولية». والمميز الثالث هو امحاء الفاصل بين الذات والموضوع؛ فالمخطط العقلاني يقدم لنا الكائن البشري بوصفه ذاتاً منخرطة في علاقة مع آخرين أو مع أشياء تبقى بالنسبة إليه خارجية، ولها وضع الموضوع. أما الأدب العجائبي فيخلخل هذا التفريق الوعر. أما المميز الرابع فهو خصوصية إيقاع الزمان وإحداثيات المكان، مما يسمح بتسرب العالم المادي والعالم الروحي أحدهما إلى الآخر.(٤٧) هذه المميزات الأربعة تندرج عند تودوروف ضمن الشبكة الأولى من شبكتي الموضوعات في العجائبي، وهي شبكة «موضوعات الأنا» المتصلة بعلاقة الذات بالعالم، أما الشبكة الأخرى فهي شبكة «موضوعات الأنت» المتصلة بالجنس.(٤٨)

ومما يقرب معارج ابن عربي من العجائبي طبيعة السارد، فهو في كل ما أشرنا إليه سارد/شخصية، أي أنه يروي ما يحدث له هو نفسه، فيما عدا ما نراه في كيمياء السعادة حيث يكون السرد عن غائب، ولهذا يكون الأكثر بعداً عن العجائبي. فالسارد المجسد «يلائم العجائبي، لأنه ييسر التماهي الضروري فيما بين القارئ والشخصيات . . . فإما أن ينتمي الخطاب إلى السارد، فيكون مجانباً لاختبار الحقيقة، وإما أن ينتمي إلى الشخصية، فينبغي له أن يخضع للاختبار».(٤٩) ولا يقدح فيما نذهب إليه أن السارد في **الإسرا** يحكي عن «السالك»؛ إذ نجد في داخل النص مؤشرات نصية بالغة الوضوح تؤكد توحد السارد بالسالك، وإن وجود أحداث فوق طبيعية يرويها سارد طبيعي - أو يوهم أنه طبيعي - كاف تماماً عند تودوروف لترشيح ظهور العجائبي.

إذا تتبعنا نصوص المعراج سنجد كل موضوعات الأنا كما تتجلى في الأدب العجائبي، ولكننا الآن في كلامنا عن العجيب نتجاوز المعنى الاصطلاحي كما هو عند تودوروف، لنستخدمه بالمعنى اللغوي الذي يتماس مع المعنى الاصطلاحي مشيراً إلى أن «العجيب يسع المعجزات والخوارق وكل ما هو نادر وغير مألوف ويولد الاندهاش والانبهار ويختلق الحيرة أمام ما يحدث أمام الكائن البشري بسبب عجزه عن فهم ما يقع في حيزه من آيات وعجائب».(٥٠)

وتتجلى الحتمية الشاملة التي تسم العجائبي فيما يمتلك الإنسان الكامل من قدرة؛ فالسالك يتعالى بوصفه الإنسان الكامل ويصبح مركز الكون، وإن الحق ليصفه بكلمات تجعله يكاد يتماس مع المطلق؛ فهو بالنسبة إلى الحق مرآته ومجلى صفاته ومفصل أسمائه وفاطر سمائه، وهو رداؤه وأرضه وسماؤه وعرشه وكبرياؤه، وهو سر الماء وسر نجوم السماء وحياة روح الحياة وباعث الأموات ولولاه ما كانت كل المتقابلات في الكون، ولولاه ما وجد الحق ولا عبد ولا علم. أما الأوصاف الأخيرة التي يتصف بها السالك فلا نكاد نميز منها السيد والعبد: «أنت كميائي، وأنت سيميائي، أنت إكسير القلوب، وحياض رياض الغيوب، بك تنقلب الأعيان، أيها الإنسان. أنت الذي أردت، وأنت الذي اعتقدت: ربك منك إليك، ومعبودك بين عينيك، ومعارفك مردودة عليك، ما عرفت سواك، ولا ناجيت إلا إياك».[٥١]

يأخذ المميز الثاني للعالم العجائبي – وهو انعدام الفاصل بين الفيزيقي والعقلي – صوراً متعددة. فأرواح العارفين تصبح طيوراً تأخذ السمات الإنسانية، وتقف على شجرة تختلف جذرياً عن شجر العالم، والسالك نفسه يتحول إلى مثل هذا الكيان الخاص. ومن مظاهر تداخل المادي بالمعنوي تجسيد الصور الخيالية والقرآن وآياته. ومن الطريف أن نجد أن المرشد للسالك في معراج **الإسرا إلى المقام الأسرى** هو فتى روحاني الذات رباني الصفات إلِّيٌّ الالتفات. ويتبين لنا بعد قليل أنه القرآن ذاته والسبع المثاني. ويدور بين السالك وهذا الروح حوار طويل ينتهي بأن يدله على الطريق، طريق الروح الكلي.[٥٢] وليس تجسيد الآيات غريباً على التراث السابق على ابن عربي، ففي المعراج كما يُقدَّم في الطبري نجد ثلاثة أنهار: «أولها رحمة الله وثانيها نعمة الله والثالث سقاهم ربهم شراباً طهوراً».[٥٣]

كما يُظهر انمحاء المسافة بين الفيزيقي والروحي ابتناء يوسف عليه السلام بالزهرة. ولايكتفي بهذا وإنما نرى صورة بديعة للعروسين؛ فالزهرة سيدة البنات ومنيرة الظلمات التي سحرت بابل ورمتهم بنابل، أما يوسف فقد «أبصرته اللواهيت، فحرقت النواسيت، ورامت الخروج إليه عشقاً، وانقادت له ملكاً ورقاً، فصرف وجهه وأعرض، وقد أمرض وما مرض، وإلى طلب الزيادة تعرض، وسحر الأذهان، وعطل الأديان، وكان سيف نقمة على كل عدو بعيد أو دان، وسبب نعمة على كل محب قرب أو بان. سجدت إليه زهر الكواكب».[٥٤] أما انمحاء المسافة بين الفيزيقي والروحي فيتمثل بحق في التأمل الخاص برؤية موسى لله تعالى. إن السالك يقول لموسى:

> إن الله اصطفاك على الناس برسالته وبكلامه، وأنت سألت الرؤية ورسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: إن أحدكم لا يرى ربه حتى يموت. فقال: وكذلك كان لما سألته الرؤية أجابني، فخررت صعقاً، فرأيته تعالى في صعقتي. قلت: موتاً. قال: موتاً. قلت: فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم شك في أمرك إذ وجدك في يوم البعث، فلا يدرى أجوزيت بصعقة الطور فلم تصعق في نفخة الصعق، فإن نفخة الصعق ما تعم. فقال: صدقت، كذلك كان جازاني الله بصعقة الطور، فما رأيته تعالى حتى مت، ثم أفقت فعلمت من رأيت، ولذلك قلت تبت إليك، فإني ما رجعت إلا

> إليه . . . قلت: فبماذا اختصصت به دون غيرك؟ قال: كنت أراه وما كنت أعلم أنه هو، فلما اختلف عليّ الموطن ورأيته؛ علمت من رأيت، فلما أفقت ما انحجبت واستصحبتنى رؤيته إلى أبد الأبد.(٥٥)

هنا يتداخل العالم المادي الواقعي بالغيبي، ويتم تجاوز حاسة الإبصار لحدودها، ورؤية الله في كل الأشياء.

أما المميز الرابع للعالم العجائبي ضمن موضوعات الأنا وهو خصوصية الزمان والمكان، فنراه في ديمومية الخلق ونسبية زمن العالم، كما أن الخلق لا يتوقف، فما حياتنا إلا حلقة في سلسلة متصلة من الحيوات. فآدم الأخير هذا يعني بدء دورة جديدة للعالم، ولا تحسبن أن آدم الذي نعرفه هو آدم الوحيد وليس ثم آدم سواه، فكم من آدم في الدورات المتعاقبة للعالم، بل إن البدايات والنهايات تلتقي، ويتبدى هذا في تزامن آدم ومحمد: «﴿ولقد رآه نزلة أخرى﴾ وآدم بين الطين والماء مسوى ﴿عند سدرة المنتهى﴾، حيث يجتمع البداية والانتهاء، الأزل والوقت والأبد سواء، ﴿عندها جنة المأوى﴾، مستقر الواصلين الأحيا».(٥٦) وإذا كنا لا نكاد نلتفت إلى اجتماع الأنبياء كلهم مرة واحدة، فمرجع ذلك اعتيادنا عليه مع نصوص المعراج النبوي، فهناك تجاوز في حدود الزمان يتمثل في حضور الأنبياء المتباعدين في أزمان وجودهم إلى لحظة آنية مشتركة بلا ماض أو مستقبل. وهذا لا يخرج عما هو في المعراج النبوي بالطبع.

أما موضوعات الأنت فتجد صوراً متعددة لها في مختلف كتابات ابن عربي، ولعل الملاحظة الجوهرية الأولى عليها أنها تأخذ بعداً كونياً شاملاً. وليس هذا غريباً، فالليبيدو عنده يشمل مختلف العلاقات متلبساً بطبيعة ما هو عجيب، نظراً لمفارقته لمقولتي الزمان والمكان، فالأمر يتصل بالعلاقة بين العبد والرب، والمقدمات العقلية بنتائجها، وغير ذلك من العلاقات المفارقة. ونستطيع أن نختزل تجليات الليبيدو عنده في مقولة بنائية واحدة هي التثليث، إذ إن النكاح عنده مقولة شاملة تعنى ازدواج شيئين لإنتاج ثالث، أو وجود فاعل ومنفعل لإيجاد ثالث عنهما. فالنكاح في العالم المادي اتصال بين ذكر وأنثى لإنتاج الذرية. والنكاح في العالم الروحي توجه إلهي صوب الطبيعة لخلق الصور. أما في العالم العقلي فهو علاقة بين مقدمتين لإنتاج نتيجة. ويمكن ربط الليبيدو بالمعراج إذا تمثلنا ديمومة تبادل الحب بين الحق والخلق، فالحق «دائم الظهور في صور الخلق، يدفعه إلى ذلك الحب الكامن فيه نحو ذلك الظهور. والخلق دائم الفناء يدفعه إلى ذلك الحب الكامن فيه نحو التحلل من الصور والرجوع إلى الأصل».(٥٧) بل إن الالتذاذ الناجم عن الوصال بالنكاح إنما هو التذاذ بوصال الحق لدى العارفين، فليس ثم غيره على الحقيقة:

> ولما أحب الرجل المرأة؛ طلب الوصلة أي غاية الوصلة التي تكون في المحبة، فلم يكن في صورة النشأة العنصرية أعظم وصلة من النكاح، ولهذا تعم الشهوة أجزاءه كلها، ولذلك أمر بالاغتسال منه، فعمت الطهارة كما عم

الفناء فيها [أي في النشأة العنصرية] عند حصول الشهوة. فإن الحق غيور على عبده أن يعتقد أنه يلتذ بغيره، فطهره بالغسل، ليرجع بالنظر إليه فيمن فني فيه، إذ لا يكون إلا ذلك.(٥٨)

إنه إذن سريان شامل لليبيدو في جسد الكون، وإننا لنجد مظاهر متنوعة لهذا في نصوص المعراج، أولها علاقات النكاح بين المبدعات، فنرى مثلاً السالك - الذي يوازي الإنسان الكامل - ينكح الدرة البيضاء التي تشير إلى النفس الكلية: «أنكحتك درة بيضاء، فردانية عذراء، لم يطمثها إنس ولا جان، ولا أذهان ولا عيان، ولا شاهدها علم ولاعيان، ولا انتقلت قط من سر الإحسان، لا كيف ولا أين، ولا رسم ولا عين، اسمها في غيب الأحد، نعمى الخلد ورحمى الأبد، فادخل بخير عروس قبة التقديس، فهذه البكر الصهباء، واللجة العمياء، خذها من غير مهر عملي، ولا أجر نبوي».(٥٩) أما سريان الليبيدو في كل كيان العالم فإنه يظهر في علاقة الليل بالنهار، فحين وصل السالك إلى السماء الرابعة: «رأى في هذه السماء غشيان الليل النهار، والنهار الليل، وكيف يكون كل واحد منهما لصاحبه ذكراً وقتاً وأنثى وقتاً، وسر النكاح والالتحام بينهما، وما يتولد فيهما من المولدات بالليل والنهار، والفرق بين أولاد الليل وأولاد النهار؛ فكل واحد منهما أب لما يولد في نقيضه، وأم لما يولد فيه».(٦٠) وهو كما نرى يحرر النص من المجاز ويتناوله حرفياً، وبهذا يدخله إلى منطقة العجيب.

وتتعدد مصادر الكتابة العجيبة لدى المتصوفة، فهي لا تعتمد على العقل وحده - وهو ممثل الثقافة الذكورية الطاغية في التراث العربي - بل إنها لتمتح من قوى إدراكية أخرى أهمها قوة الكشف المسماة بالقلب. وهذا الخروج على الثقافة السائدة هو ما أدى بابن عربي في كثير من أعماله(٦١) إلى الدفاع عن هذه الكتابة العجيبة وتقديم مسوغات وجودها والتحذير من المصادرة عليها، بل إن التردد بين تصديق العجيب وإنكاره هو بالضبط ما يطلب منا ابن عربي ألا نتجاوزه إلى الإنكار المطلق، فيدعونا إلى التوقف وعدم المسارعة بذلك.

V

يمكننا القول إن الوحدات السردية المندرجة ضمن العجيب، لا تعطي لنصوص المعراج هيكلها البنائي، ولكنها تعطيها خصوصية خطابها، أو لنقل أدبيتها المتميزة، بل تحدد ماهية التواصل مع النص. ولكن خصوصية الخطاب من ناحية أخرى ترتبط ارتباطاً وثيقاً ببناء النص، وهو ما نحتاج إلى تبينه اعتماداً على منجزات علم السرد الذي مر بتحولات في غاية الأهمية والوعورة. ومما يفتح الأبواب على مصراعيها للفهم ما نجده لدى ابن عربي نفسه من وعي بنائي يتمثل فيما يقدمه لنا من تصور للمعراج النبوي من ناحية، وتصور بنائي للمراحل النظرية للمعراج الصوفي من ناحية أخرى. يقدم ابن عربي تصوراً للمعراج النبوي أفاده من التراث الديني وخاصة الأحاديث النبوية الخاصة بالمعراج. وإذا كان المعراج النبوي يكتفي بعرض الأحداث دون تأويلها فإن ابن عربي يحاول في قراءته لها أن يؤوّلها بحيث يبدو المعراج كله تقديماً للآيات ليراها النبي، وهذا ما فهمه ابن عربي من قوله تعالى: ﴿لنريه من آياتنا﴾.(٦٢) وهو يؤكد هذا صراحة: «وسلمه جبريل إلى الملك النازل

بالرفرف، فسأله الصحبة ليأنس به، فقال: لا أقدر. لو خطوتُ خطوة احترقتُ، فما منا إلا له مقام معلوم، وما أسرى بك الله يا محمد إلا ليريك من آياته، فلا تغفل».[٦٣] وعلى الرغم من أن المعراج النبوي يليه مباشرة في **الفتوحات المكية** التصور النظري للمعراج الصوفي، فإنهما يختلفان كثيراً، فابن عربي يقوم بتأويل المعراج ومراحله ثم يقدم تصوراً مختلفاً يخدم الرؤية الصوفية، جاعلاً إسراء السالك «به فيه»، مفيداً من الآية الكريمة ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم﴾.[٦٤]

إن المعراج الصوفي يقتضي من وجهة نظر ابن عربي ثلاث مراحل هي:

١- **حل التركيب:** أي التخلص من العلائق والعناصر الأرضية. ولكن ماذا يعني هذا؟ إن جملة الشيخ التالية تفتح باباً للفهم: «فنفذت إلى السماء الأولى، وما بقي معي شيء أعول عليه».[٦٥] إن التخلص من العناصر الأرضية يعني الانعتاق من كل ما يربط السالك بالعالم، فيصبح ملك يمين الله يسيّره كيف يشاء، بحيث لا يُوكِل السالك شيئاً إلى نفسه، فالمعرفة التي يتم تحصيلها في المعراج أو غيره لا تكون عن جهد خاص، فالمعرفة تتوقف دائماً على الاستعدادات «فخذ منه لا من الكون؛ فإنك لن تأخذ إلا على قدر استعدادك».[٦٦] إنه يعني أن يقام بين السالك وذلك المتروك حجاب فلا يشهده، ومن ثم لا يبقى منه سوى «السر الإلهي» وهو الوجه الخاص «الذي من الله إليه»، وبهذا يصل السالك إلى أن يكون على الصورة الموازية لصورة العالم الذي يوازى بدوره صورة الحق، مما يعني أن السالك يصل في إسرائه إلى أن يوازي صورة الحق.[٦٧]

٢- **الإسراء في الأسماء الإلهية:** في هذه المرحلة يعرف الإنسان نفسه كما يعرف الحق، فما هو للحق أسماء هو للإنسان أحوال، أو كما يسميها ابن عربي «تلوينات»، كالرأفة والرحمة والإيمان والشهادة والشكر والصبر، إلخ. وهذه الأحوال ليست سوى أحكام أسماء الحق علينا، فبهذه الأسماء تظهر الأحوال أو التلوينات. وهذا الإسراء في الأسماء يؤدي بالسالك إلى أن يتصف بصفتي السمع والبصر؛ فهو في الإسراء «يبصر» من الآيات ما كان قد «سمع» بلسان الحق. وهو هنا يقدم اصطلاحين مهمين: الأول هو اللسان الخاص ويعني به كلام الحق المنزل في كتبه المقدسة، والثاني هو اللسان العام وهو كل نطق لأي أحد لأنه لا نطق لإنسان إلا إذا نطق الحق.[٦٨]

٣- **إعادة تركيب الذات تركيباً غير التركيب الأول:** حيث يأخذ في طريق عودته من كل عالَم ما ترك عنده، ولكن إعادة التركيب هذه تقدم محصّلة مختلفة عن التركيب الأول وذلك بسبب معنى ما حصل عليه من جديد علم وفهم، فيترتب على ذلك أن يتكلم بغير لسانه الأول، مما يستنفر فضول الناس، فيكون إفصاحه عن إسرائه، وموقف الناس منه.

فلنحاول الآن أن نحلل تركيب الوظائف في أحد نصوص المعراج، ثم نشفع ذلك باستخلاص تصور شامل لبناء النصوص موضع البحث. إن دراسة نصوص الإسراء والمعراج عند ابن عربي تكشف عن تواتر متوالية من الوحدات الحكائية في كل نص منها على نحو يذكرنا بما أظهره پروپ في الحكايات الخرافية حين درسها دراسة بنائية. فهل يخضع نص الرحلة

في النص القرآني ولدى المتصوفة لمنطق ثابت مماثل؟ بإمكاننا في هذا السياق أن نفيد من بارت الذي أسس بدوره إنجازه على بروب وتودوروف وجريماس وكلود بريمون. يقترح بارت التمييز في العمل السردي بين مستوى الوظائف (بالمعنى الذي تأخذه الكلمة عند بروب[٦٩] وبريمون، ومستوى الأفعال (بالمعنى الذي تأخذه الكلمة عند جريماس عندما يتكلم عن الأشخاص بوصفهم فواعل). ولكنه يؤكد أن هناك ارتباطاً وثيقاً بين مستوى الوظائف ومستوى الأفعال؛ فالوظيفة لا معنى لها إلا إذا أخذت مكاناً في الفعل العام للفاعل.[٧٠]

نستطيع بدراسة نصوص المعراج المختلفة عند ابن عربي - في كتاب **الإسرا**، **والفتوحات المكية**، **والتنزلات الموصلية**[٧١] - أن نحصر الوظائف التي تظهر داخلها تبعاً لترتيبها المنتظم - في الأغلب - فيما يأتي:

١- العزم على الإسراء.
٢- لقاء رفيق الرحلة.
٣- التخلص من عنصر التراب.
٤- التخلص من عنصر الماء.
٥- التخلص من عنصر الهواء.
٦- اختبار اللبن والخمر.
٧- التخلص من عنصر النار.
٨- امتطاء البراق.
٩- الوصول إلى السماء الدنيا (سماء آدم).
١٠- الوصول إلى السماء الثانية (سماء عيسى).
١١- الوصول إلى السماء الثالثة (سماء يوسف).
١٢- الوصول إلى السماء الرابعة (سماء إدريس).
١٣- الوصول إلى السماء الخامسة (سماء هارون).
١٤- الوصول إلى السماء السادسة (سماء موسى).
١٥- الوصول إلى السماء السابعة (سماء إبراهيم).
١٦- الوصول إلى سدرة المنتهى.
١٧- الوصول إلى فلك المنازل.
١٨- الوصول إلى الجنة الدهماء.
١٩- الوصول إلى المستوى الأزهى والستر الأبهى.
٢٠- الوصول إلى فلك البروج.
٢١- الوصول إلى الكرسي.
٢٢- الزج في النور.
٢٣- الوصول إلى العرش.
٢٤- الوصول إلى مرتبة المقادير.
٢٥- الوصول إلى علم الجوهر المظلم الكل.
٢٦- الوصول إلى حضرة الطبيعة البسيطة.

٢٧- الوصول إلى الرفارف العلى.
٢٨- الوصول إلى حضرة قاب قوسين.
٢٩- الوصول إلى حضرة أو أدنى.
٣٠- الوصول إلى اللوح الأعلى (المحفوظ).
٣١- الوصول إلى حضرة الجرس.
٣٢- الوصول إلى حضرة أوحى (حضرة القلم الأعلى).
٣٣- التحقق بالمقام المحمدي.
٣٤- الوصول إلى عالم الهيمان.
٣٥- الوصول إلى العماء.

هكذا تصل الوظائف التي لا يتجاوزها أي معراج عند ابن عربي خمساً وثلاثين وظيفة. ولكننا لا نستبعد أن تظهر وظيفتان أخريان فيما قد يكتشف من مخطوطات الشيخ، أو يغيبان كغيرهما من العناصر. فنحن إذا تأملنا بنية الكون كما تتجلى في مختلف كتاباته لوجدناها تضم أربعة عوالم هي: عالم الخيال المطلق، وعالم الأمر، وعالم الخلق، وعالم الشهادة. وسنلاحظ أن كل عناصر هذا التركيب تظهر في المعراج والوظائف التفصيلية المهيكِلة له، فيما عدا الألوهية التي تقف على قمة عالم الخيال المطلق، ومن الطبيعي ألا يقترب منها السالك، بالإضافة إلى حقيقة الحقائق، وهي من عالم الخيال المطلق بين العماء والحقيقة المحمدية، وكذلك الجوهر الهبائي الذي يقع بين الطبيعة والجسم الكل. ليس من المستبعد إذن أن تظهر وظيفة الوصول إلى حقيقة الحقائق ووظيفة الوصول إلى الجوهر الهبائي في غير ما وقع بين أيدينا من نصوص معراجية. لكننا نستطيع أن نجمع بعض هذه الوظائف في متواليات، أولها متوالية حل التركيب وتشمل الوظائف الخاصة بالتخلص من العناصر الأربعة وهي الوظائف ٣، ٤، ٥، ٧. أما الوظائف الخاصة بالوصول إلى السماوات السبع وهي ٩-١٥ فيمكن دمجها في متوالية اكتشاف السماوات السبع. وكل الوظائف التي تلي السماء السابعة تدمج في متوالية اكتشاف ما بعد السماوات السبع. ومن ناحية أخرى، يمكن دمج هاتين المتواليتين في متوالية أوسع هي الإسراء في الأسماء الإلهية. ويشمل **الإسرا إلى المقام الأسرى** الوظائف ١-١٦، ٢١، ٢٧-٣٣؛ أي أنه يضم أربعاً وعشرين وظيفة من الوظائف الست والثلاثين. ونلاحظ أن حل التركيب يأتي في متوالية واحدة، ولكن يحدث مرة واحدة أن تَخترق وظيفةٌ هذه المتوالية قبل أن تكتمل، حيث يأتي اختبار الخمر واللبن بعد التخلص من الهواء وقبل التخلص من النار. أما الوصول إلى السماوات السبع فيأتي منتظماً تبعاً لترتيبها في بناء العالم عند ابن عربي ترتيباً تصاعدياً، بدءاً من السماء الأولى وانتهاءً بالسماء السابعة، كما أن ترتيب السماوات بأنبيائها يتفق مع نصوص المعراج النبوي، رغم أنه ليس هناك ما يلزم ابن عربي بهذا الترتيب من ناحية الرؤية الصوفية، ولكن نصوص المعراج النبوي لها سلطتها الخاصة. ونستطيع أن نلاحظ أن استكمال اكتشاف كل السماوات السبع دون توقف أو إهمال لإحداها هو أمر لا مفر منه، أي إنه إجباري لا محالة.

من الملاحظ أن المعراج الصوفي يمتح من المعراج النبوي، فنجد الإعداد للرحلة مثلاً يأخذ في الأخير شكل التطهير حيث يتم التخلص من حظ الشيطان، وهذا ما أفاد منه

المعراج الصوفي حيث أصبح يشير إلى التخلص من عنصر النار، أي أصبح إحدى مراحل حل التركيب، وهو ما أشار إليه في معراج **الإسرا** بقوله: «فكشف عن سقف محلي، وأخذ في نقضي وحلي».(٧٢) تكاد معظم الوظائف في نصوص المعراج تخضع للنظام المقترح في هذه الدراسة، ولكن بعض الوظائف تحتمل بعض التغيير في مواقعها، كما نرى في وظيفة امتطاء البراق. إن امتطاء البراق يأتي في معراج **الإسرا** بعد التخلص من عنصر النار: «ثم زملني بثوب المحبة، وامتطيت براق القربة».(٧٣) لعلنا لاحظنا ثباتاً في الوحدات الوظيفية الأساسية في معارج ابن عربي، سببه الوحدة البنائية للعالم عنده. وإن التغريب المخل بالنظام داخل متن الحكاية – الذي أشار إليه الشكلانيون الروس(٧٤) – هو بالضبط ما لا يسعى إليه ابن عربي، فهو يريد أن يقدم أحداثاً – على الرغم من أنها عجيبة – تدّعي لنفسها الألفة والتناغم مع أحداث الكون، كما أنها تتسم بنوع من الحتمية.

يلاحظ كذلك اقتران كل نبي بسماء بعينها بدءاً من الأولى وحتى السابعة، وهم بالترتيب التصاعدي آدم، ثم عيسى ويحيى، ثم يوسف، ثم إدريس، ثم هارون، ثم موسى، ثم إبراهيم. أما يحيى فإننا نراه في معراج **الفتوحات** يتردد بين سماء عيسى وسماء هارون بشكل أساس، بالإضافة إلى سماء يوسف وسماء إدريس، ولا يقدّم تعليل لتردده بين عيسى وهارون إلا لما له من نسب معهما، بالإضافة إلى ما يشار إليه من علاقة بين الروح والجسد في شخصي عيسى ويحيى. ولعلنا نلاحظ أن هناك بعض العناصر المشتركة بين المعراجين الصوفي والنبوي، كما نلاحظ أيضا غياب بعض العناصر، ومن ذلك، على سبيل المثال، غياب موضوعة الاستيحاش. وإنه لمن الطبيعي أن تغيب عن المعراج الصوفي موضوعة الاستيحاش بعد الزج في النور وهي التي رأيناها في معراج الرسول، لأن إسراءه كان بالجسم، لا بالروح وحدها، «والأرواح لا تتصف بالوحشة ولا بالاستيحاش».(٧٥) وكان الرسول قد شعر بذلك لأنه لم ير أحداً يأنس به، وهو يعرف أن الأنس لا يكون إلا بالمناسب، «ولا مناسبة بين الله وعبده».(٧٦) يغيب كذلك عن المعراج الصوفي صور الترغيب والترهيب المتنوعة التي نراها في المعراج النبوي. وإننا لنستطيع أن نجازف بالقول إن حضور عناصر بعينها من المعراج النبوي في المعراج الصوفي وغياب بعضها إنما يرجع أساساً إلى الغاية من كل منهما.

خاتمة

لقد انطلقت هذه الدراسة من فرضية ترى أن الرحلة ذات المغزى المعرفي إلى العالم الآخر في الأدب العربي نهضت على مجموعة من التقاليد تأسست في النص العربي المركزي (القرآن الكريم) واستمرت في النص الصوفي، وقد لوحظ أن الرحلة في القرآن لم ترتبط تقاليدها بنقطة الوصول بوصفها هدفاً، بل ارتبطت بالهدف المعرفي من الرحلة واستندت إلى مجموعة من الأفعال المحورية هي أفعال الرؤية والتضحية والمعرفة، كما تميزت ببعض الميزات الجمالية لعل أوضحها الاتصاف بالعجائبية. وتبين أن الرحلة القرآنية ذات أبعاد مكانية وزمانية، كما أن لها أهدافاً معرفية روحية؛ ومن ثم تم التركيز على استمرار تقاليد الرحلة في النص القرآني داخل نصوص الرحلة العربية التي تهدف إلى الوصول إلى العالم اللامرئي، سواء أكان ذلك العالم أخروياً أم روحياً كامناً داخل الإنسان، وتبين للباحث أنه على الرغم من أن النص القرآني يتميز بالإجمال في مقابل

التفصيل الذي يميز نص المعراج الصوفي، فإن العناصر الأساسية في النص المصدر (المركزي) ظلت متواترة دائمة الحضور في النص الجديد، متيحة الفرصة لدخول عناصر أخرى لم ترد من قبل.

كذلك تبين بدراسة نصوص الإسراء والمعراج عند ابن عربي تواتر متوالية من الوحدات الحكائية في كل نص منها. وقد برزت الحاجة إلى تأمل أبعاد أخرى ترتبط بأساليب السرد في النص القرآني والصوفي لاستكشاف عناصر الالتقاء والابتعاد، أما الملمح الفني الأكثر وضوحاً في علاقة نص الإسراء والمعراج الصوفي بالنص القرآني فتمثل في التناص، وارتبط أشد الارتباط بالرؤية التي يقدمها المبدع الصوفي حيث يعيد تأويل النصوص على نحو لا يحدث صداماً حاداً مع ظاهرها، كما يتسق بنائياً مع رؤية الصوفي للعالم.

الهوامش

(١) ابن عربي، **الإسرا إلى المقام الأسرى**، تحقيق سعاد الحكيم، ط ١ (بيروت: دندرة للطباعة والنشر، ١٩٩٨).

(٢) الأنبياء: ٥١.

(٣) أبو الفداء إسماعيل بن كثير، **قصص الأنبياء**، تحقيق مصطفي عبد الواحد، ط ١ (القاهرة: دار الكتب الحديثة، ١٩٦٨)، ج١، ص ٢٠٢.

(٤) **المرجع نفسه**.

(٥) القصص: ٢٧-٢٩.

(٦) الصافات: ١٠٢.

(٧) طه: ١١.

(٨) القصص: ٣١.

(٩) الكهف: ٦- ٧.

(١٠) أبو محمد عبد الملك بن هشام المعافري، **السيرة النبوية**، تحقيق جمال ثابت وآخرين، ط ١ (القاهرة: دار الحديث، ١٩٩٦)، ج٢، ص ٨٩.

(١١) **المرجع السابق**، ص ٩٠.

(١٢) **المرجع السابق**، ص ٩٢.

(١٣) الصافات: ٩٩.

(١٤) ابن كثير، ج ١، ص ص ٢١١-٢١٢.

(١٥) القصص: ٢٩-٣٠.

(١٦) الكهف: ٧٤، ٨٢.

(١٧) ابن كثير، ج ١، ص ٢٠٤.

(١٨) **المرجع السابق**، ص ص ٢١٢-٢١٣.

(١٩) الكهف: ٦١، ٧١.

(٢٠) ابن هشام، ج ٢، ص ٩٠.

(٢١) العنكبوت: ٢٦.

(٢٢) ابن كثير، ج ٢، ص ١٤٢.
(٢٣) **المرجع السابق**، ص ٨٧.
(٢٤) أنور فؤاد أبو خزام، **معجم المصطلحات الصوفية**، ط ١ (بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٩٣)، حرف الغين، ص ١٣١.
(٢٥) ابن عربي، **الفتوحات المكية** (بيروت: دار صادر، د. ت)، ج٢، ص ص ٥٢٧-٥٢٨.
(٢٦) للمزيد حول علاقة المعراج النبوي بالمعراج الصوفي، راجع: سعيد الوكيل، **تحليل النص السردي: معارج ابن عربي نموذجاً**، ط ١ (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٨).
(٢٧) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج ٣، ص ٥٥.
(٢٨) **المرجع السابق**، ص ص ٥٤ - ٥٥.
(٢٩) **المرجع السابق**، ص ٥٥.
(٣٠) **المرجع السابق**، ص ٣٤١.
(٣١) **المرجع السابق**، ص ٥٥.
(٣٢) الرعد: ٣.
(٣٣) ابن عربي، **التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية**، تحقيق حسن عاصي، ط ١ (بيروت: مؤسسة بحسون، ١٩٩٣)، ص ٨٠.
(٣٤) ابن عربي، **الإسرا إلى المقام الأسرى**، ص ١٥٩.
(٣٥) تزڤيتان تودوروف، **مدخل إلى الأدب العجائبي**، ترجمة الصديق بو علام، ط ١ (القاهرة: دار شرقيات، ١٩٩٤)، ص ٤٤.
(٣٦) **المرجع السابق**، ص ص ٥٧ - ٥٨.
(٣٧) **المرجع السابق**، ص ٦٩.
(٣٨) **المرجع السابق**، ص ١٤٥.
(٣٩) ابن كثير، ج٢، ص ٢٦.
(٤٠) **المرجع السابق**، ص ص ٢٧-٢٨.
(٤١) **المرجع السابق**، ص ص ١٤٣ و١٤٥.
(٤٢) ابن هشام، ج٢، ص ٨٩.
(٤٣) **المرجع السابق**، ص ٨٨.
(٤٤) **المرجع السابق**، ص ص ٩٤ - ٩٥.
(٤٥) فخر الدين الرازي، **التفسير الكبير**، ط ٣ (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ت) ، ج ٢٠، ص ص ١٤٥-١٥٢.
(٤٦) تزڤيتان تودوروف، ص ٦٣.
(٤٧) **المرجع السابق**، ص ص ١١١-١١٤.
(٤٨) **المرجع السابق**، ص ١٢٢.
(٤٩) **المرجع السابق**، ص ٨٩.
(٥٠) حمادي المسعودي، «العجيب في النصوص الدينية»، **مجلة العرب والفكر العالمي ١٣-١٤** (ربيع ١٩٩١)، ص ٩٠.

(٥١) ابن عربي، **الإسرا إلى المقام الأسرى**، ص ١٦٦.
(٥٢) **المرجع السابق**، ص ص ٥٧ -٦٠.
(٥٣) محمد بن جرير الطبري، **جامع البيان في تفسير القرآن**، ط ١ (القاهرة: مطبعة بولاق، ١٣٢٨ هـ)، ج ١٥، ص ٩.
(٥٤) ابن عربي، **الإسرا إلى المقام الأسرى**، ص ٨٧.
(٥٥) **المرجع السابق**، ص ٢٥٧.
(٥٦) ابن عربي، **الإسرا إلى المقام الأسرى**، ص ١٠١.
(٥٧) أبو العلا عفيفي، «التعليقات»، ضمن ابن عربي، **فصوص الحكم** (القاهرة: دار الفكر العربي، د. ت.)، ص ٣٣٣.
(٥٨) ابن عربي، «فص حكمة فردية في كلمة محمدية»، **فصوص الحكم** (القاهرة: دار الفكر العربي، د. ت.)، ص ٢١٧.
(٥٩) ابن عربي، **الإسرا إلى المقام الأسرى**، ص ١٨٤.
(٦٠) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج ٢، ص ص ٢٧٥-٢٧٦.
(٦١) راجع مثلاً: ابن عربي، «المقدمة»، **التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية**، ص ص ٨٥-٩٤.
(٦٢) الإسراء: ١.
(٦٣) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج ٣، ص ٣٤٢.
(٦٤) فصّلت: ٥٣.
(٦٥) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج ٣، ص ص ٣٤٥-٣٤٦.
(٦٦) **المرجع السابق**، ص ص ٣٤٩-٣٥٠.
(٦٧) **المرجع السابق**، ص ٣٤٣.
(٦٨) **المرجع السابق**، ص ٣٤٤.
(٦٩) الوظيفة عند پروپ تعنى «عمل الشخصية من وجهة نظر أهميتها في تقدم القصة». ڤلاديمير پروپ، **مورفولوجيا الحكاية الخرافية**، ترجمة أبو بكر أحمد باقادر وأحمد عبد الرحيم نصر، ط ١ (جدة: كتاب النادي الثقافي، ١٩٨٩)، ص ٣٤٨.
(٧٠) رولان بارت، **مدخل إلى التحليل البنيوي للقصص**، ترجمة منذر العياشي، ط ١ (حلب: مركز الإنماء الحضاري، ١٩٩٣)، ص ٣٨.
(٧١) ابن عربي، **التنزلات الموصلية**، تحقيق عبد الرحمن حسن محمود (القاهرة: عالم الفكر، د. ت.).
(٧٢) ابن عربي، **الإسرا إلى المقام الأسرى**، ص ٦٨.
(٧٣) **المرجع السابق**، ص ٦٩.
(٧٤) رامان سلدن، **النظرية الأدبية المعاصرة**، ترجمة جابر عصفور، ط ١ (القاهرة: دار الفكر، ١٩٩١)، ص ص ٣٠-٣١.
(٧٥) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج ٣، ص ٥٤.
(٧٦) **المرجع السابق**، ٥٤.

الرحيل شرقاً:
الجغرافيا الروحية وكتابة الرحلة الصوفية

وليد الخشاب

موضوع هذا المقال ليس أدب الرحلات بقدر ما هو موتيفة الرحلة والسفر في الأدب الصوفي الكلاسيكي. في العصور الوسطى، ثمة العديد من الكتابات العربية مما يمكن أن يندرج تحت بند «أدب الرحلات» في المصطلح المعاصر، بداية بما سماه البعض «الأدب الجغرافي العربي»، ووصولا إلى كتاب **الرحلة** لابن جبير وإلى ما سجله ابن جزي من شهادات ابن بطوطة في الكتاب المنسوب إلى الأخير. وإن كانت الدراسات عن أدب الرحلة العربي قليلة، فالدراسات عن الرحلة الصوفية – من حيث هي رحلة – نادرة، إن لم تكن معدومة.

غرضنا في هذا المقال أن نستعرض بعض استخدامات موتيفة السفر والرحلة عند صوفية العصور الوسطى، مبينين أوجه الاختلاف بين «الرحلة الصوفية» و«الرحلة الجغرافية»، مستفيدين من بعض مساهمات نظرية الأدب الحديثة في مقاربتها لكل من أدب الرحلات ولموتيفة السفر. وسوف نعتمد في عرضنا هذا على مقابلة بين **الرحلة** لابن جبير و**الفتوحات المكية** لابن عربي، مع إشارات تدعم قراءتنا، لكتابات كل من ابن بطوطة والغزالي.

كما أن أشهر الرحالة العرب قد انطلقوا من المغرب متوجهين شرقا، فإن العديد من صوفية المغرب قد رحلوا إلى الشرق. وكثيراً ما كان الحافز في الحالين هو الحج، وقد يكون الباعث هو النأي عن الاضطرابات السياسية التي عرفها كل من المغرب والأندلس في زمن الدويلات المسلمة بأيبيريا وفي عصر الملوك المرابطين والموحدين. هكذا انطلق ابن جبير من غرناطة وابن بطوطة من طنجة، قاصدين الحج. وكذلك كانت نية ابن عربي، عندما ارتحل من المغرب إلى المشرق.

الرحلة والرؤيا:

البعد الروحي للرحلة حاضر عند كل من الرحال الحاج والمسافر الصوفي، وإن اختلف النحو الذي يتجلى عليه هذا البعد في الحالين. عند ابن بطوطة، ثمة حضور قوي للغيبيات الخارقة المرتبطة بالرؤيا، التي أحياناً ما يطرحها الحكي كبرنامج للرحلة. مثال ذلك ما يرويه الرحالة المغربي عن رؤياه في فوة بمصر: إذ رأى نفسه على جناح طائر عظيم يحلق متوجهاً إلى الشرق، فلما قص رؤياه على شيخ التقاه، فسر له الشيخ ذلك بأنه سوف يحج، ثم يزور بلاد اليمن والعراق والترك والهند. وتصف تلك «النبؤة» ما سوف يحدث بعد لقاء ابن بطوطة بالشيخ، إذ زار رحالتنا معظم البلاد المذكورة خلال رحلاته الثلاث.(١)

كذلك تقترن الروحانية والغيبيات العجائبية عند الرحال الحاج بزيارة قبور الأولياء من الصالحين، لاسيما الصوفية منهم. يذكر ابن جبير غير مرة زياراته القبور، حتى إنه يفرد ثماني صفحات يحصر فيها ما شهده من مقابر السلف الصالح وآل البيت بمصر وحدها. أما ابن بطوطة فيفيض في تعداد ووصف قبور كبار الصوفية التي زارها، مثل قبري إبراهيم ابن أدهم وجلال الدين الرومي ويردف كل وصف بقصة عجائبية مأثورة عن القبر أو عن صاحبه.(٢)

أما الصوفية فلا يسرفون في الإشارة إلى القبور وإن مروا بها خلال أسفارهم. ولعل مرجع ذلك أن روحانية الرحال الحاج أسيرة مفهوم مؤسسي للتدين، يجعل منه باحثاً عن «أيقونات» – هي الأضرحة والقبور – تلعب دور الوسيط بين العالم هنا والعالم الآخر، كأنها نوافذ معلومة، واضحة الإحداثيات، تصل بين دائرتين محددتي المعالم. على العكس من ذلك، روحانية المسافر الصوفي دينامية، لا ترتبط بمكان ثابت تبلغ فيه ذروة القرب من العالم الآخر، بل هي ممارسة يومية في صيرورة متواصلة، على صورة السفر: لا تثبت على حال ولا يقر لها قرار، روحانية كأنها تيار في محيط: نشاط متدفق محسوس، لكنه يستعصى على التحديد المكاني أو «المساحي»، لا يمكن فصله وتمييزه في منطقة العالم هنا، ولا يمكن تعيين غايته المتسامية باعتبارها في العالم الآخر وحده.

على سبيل المثال، ليس ابن عربي بحاجة إلى زيارة القبور ليمارس تجربة روحية خارقة ملازمة للسفر، فهو يقابل الموتى من أحبائه ويستأنس بهم متى بلغ مقاماً برزخياً بين عالم الغيب وعالم الشهادة. وقد يلتقي الأحياء منهم ممن يقيمون في بلاد بعيدة عن مقامه. تمتع الشيخ الأكبر فيما يروي بما يمكن أن نسميه إدراكاً فوق حسي، يمكّنه من الاتصال بالعالم الآخر ومن السفر في حالات من الوعي فوق العادي، خارج نطاق الرؤيا في المنام. هكذا يصف الشيخ الأكبر هذا اللقاء الخارق بروح صديق له، عندما يعود بالذاكرة إلى لحظة كان فيها على سفر وكان يشكو فيها الوحدة: «لاح لي ظل شخص، فنهضت من فراشي إليه، عسى أجد عنده فرجاً، فعانقني فتأملته فإذا به أبو عبد الرحمن السلمي قد تجسدت لي روحه، بعثه الله رحمة بي».(٣)

إن روحانية السفر لا يحددها الهدف ما وراء الطبيعي (تلمس القبر التماساً للبركة) بل الطبيعة الصوفية الخاصة لفعل السفر، من حيث هو انتقال من حال «أرضي» إلى حال «شفيف»، وليس مجرد انتقال في الزمان من مكان إلى مكان. فـ«سفر» ابن عربي بالذاكرة إلى الماضي، وتذكره سفرة قام بها إلى المغرب، و«سفره» إلى مقام يلتقي فيه بالموتى، أو بمن هم بعيدون عنه جسدياً، عوامل تؤكد الطبيعة الروحانية الخاصة لفعل السفر الصوفي، وتثبت أنه فعل يتجاوز بتعقيده الصعوبات «الجغرافية» التي عادة ما تقترن بالسفر «الجسدي».

المكان عند ابن عربي جغرافية روحية قبل أن تكون مادية. لذا فهو يصعد إلى السماء ويدخل عالم المثل، في مطلع السفر الأول من **فتوحاته** أو يصعد إلى مقام القربة حيث يقابل أرواح الغائبين ويعود في ذلك بالذاكرة إلى منزل له يعده وطنه بالمغرب، في السفر الرابع عشر.

الأسفار والأحوال:

على كثرة أسفارهم، قليلاً ما يسهب الصوفية في وصف السفر ذاته. كما أن البعد الروحي للسفر عندهم يرتبط بفكرة الحال؛ فالسفر الحقيقي أو المجازي هو انتقال بالجسد من حال إلى آخر، بحثا عن العلم (اللدني) على سبيل المثال، أو هو انتقال من مقام عرفاني إلى آخر. لذلك، فالرحال الحاج يشعر أن التحقق الروحي رهن بقرار السفر، وما إن يتحدد الهدف - ألا وهو مكة - حتى يصير السفر مجرد إجراء لتنفيذ برنامج روحي معلن سلفاً. هكذا نرى كلاً من ابن جبير وابن بطوطة يعلن منذ الأسطر الأولى لكتابيهما أن مقصدهما مكة وأن هدف الرحلة هو أداء الحج.[٤] وفي المثالين يحتل وصف مكة - والأراضي المقدسة بشكل عام - مركز الكتاب، من حيث عدد الصفحات الهائل المخصص للمدينة المقدسة - نحو ثلث كتاب ابن جبير موقوف على الأراضي المقدسة بنجد والحجاز - ومن حيث توسط هذه الأراضي مسار الرحلة.[٥]

يختلف الأمر لدى الصوفية، فغاية السفر عندهم هي السفر ذاته أو لنقل إن السفر لديهم ليس مجرد مسار وظيفي يتوج بالوصول إلى غاية، بل هو أحد أعمدة التجربة الصوفية. لذلك، حتى وإن كانت مكة هي وجهة من سافر منهم شرقاً، فما يستغرق انتباههم وما يستدعي تأملاتهم ليس المدينة المقدسة في حد ذاتها، بل ما يتيحه السفر من رياضة نفسية، بسبب تجربة الاغتراب والانسلاخ عن مقام يزيد من انغماس النفس في مؤسسات السلطة والمجتمع.

في **المنقذ من الضلال**، يلخص الغزالي أهمية مبدأ السفر للصوفي، عبر المقابلة بين حالة الإقامة السلبية، المقترنة بالثبات والتحجر، وحالة السفر الإيجابية، المقترنة بالدينامية والتطور: «فصارت شهوات الدنيا تجاذبني بسلاسلها إلى المقام ومنادي الإيمان ينادي الرحيل الرحيل، فلم يبق من العمر إلا القليل، وبين يديك السفر الطويل، وجميع ما أنت فيه من العلم رياء وتخييل، فإن لم تستعد الآن للآخرة فمتى تستعد، وإن لم تقطع الآن هذه العلائق فمتى تقطع؟»،[٦] فالمقام - ببغداد في حالة الغزالي - يعني في نظره انصياعاً للشهوات، وتجمداً فكرياً وروحياً، يجعله سجين الثبات المؤسسي ويجعل علمه هباء لأن مسوغه الجاه المستمد من العمل في مؤسسات السلطة التعليمية، لا «نشر العلم» على حد تعبيره. أي أن السفر عنده موقف أخلاقي، يهدف من ناحية إلى الإفلات من فخ اجتباء السلطة للصوفي (المثقف؟) المستقل ومن ركونه إلى الارتكاز في «علائق» اجتماعية مقولبة، ومن ناحية أخرى يهدف إلى ممارسة العلم والتأمل بلا قيود تقولب النشاط الفكري وتسلب الرياضة الروحية حيويتها. بل إن السفر يصبح عند الغزالي موقفاً دينياً، لأنه صنو الإعداد للوصول إلى الجنة في العالم الآخر.

وأخلاقية السفر عند الغزالي من باب الأخلاقيات العملية، فهي وجه من أوجه الممارسة، يتماهى مع التجربة. فبعد أن يحكي في عجالة كيف تعلم الأدبيات الصوفية بواسطة القراءة، يخلص إلى أن عصب التصوف هو «السلوك» على حد قوله، أي أن تنتقل الذات الفاعلة من حال التلقي إلى الممارسة الصوفية: «حصلت ما يمكن أن يحصل من طريقهم بالتعليم والسماع فظهر لي أن أخص خواصهم ما لا يمكن الوصول إليه بالتعليم بل بالذوق والحال وتبدل الصفات».[٧]

وبما يسترعي الانتباه هنا أن مفهوم الأخلاقية دينامي، إذ يتجسد حيناً في تفاعل الذات الفاعلة مع الذوات المحيطة، وذلك في موقف التعليم الذي يستدعي تجاوباً بين المعلم والمتعلم، والكاتب والقارىء، والمتكلم والمستمع. وقد يبزغ مفهوم الأخلاقية حيناً آخر على المستوى الفرداني، بل والجسدي، وذلك عندما يصبح «الذوق» هو محك الأخلاقية. أحياناً ما يلفت استخدام الغزالي لمصطلح «الذوق» انتباه المستشرقين، وتقديرنا أن أحد أسباب ذلك الالتفات هو اجتماع الذاتية الجسدية والتفاعلية مع الآخر فيه، تبعاً لما إذا قاربنا الذوق على أنه ذائقة ومذاق شخصيين، أو على أنه أدب في تشكيل الذوق الشخصي، مع الاستفادة من ذوق الآخرين - أو من سلوكهم - أو من أخلاقيتهم.

المهم أن الأخلاقية هنا لا ينفصل فيها الداخل عن الخارج ولا الظاهر عن الباطن، فهي تعنى بالسلوك والحال في آن، والسلوك فيها موجه للاستقامة الاجتماعية ولبلوغ حال مشبع روحياً معاً. كما أن الأخلاقية العملية في هذا السياق - على عكس المفاهيم التقليدية للأخلاقيات - لا تتسم بالثبات، بل تتميز بالتبدل، مما يتيح للذات الفاعلة الصوفية حيوية - أو مرونة - معيارية، تتمايز عن العقائدية التقليدية المتيبسة لدى أهل التدين المؤسسي.

بطل السفر الصوفي في صيرورة مستمرة وفي حالة تحول نفسي وبدني متواصلين، على نحو يذكرنا بتحولات أبي زيد السروجي بطل **المقامات** الشهير. والحق أن ابن الفارض هو أول من قارن بين تحولات الذات الفاعلة الصوفية وبين تبدل صورة السروجي، لتواصل تنكره.[٨] بيد أننا نود التأكيد على وجاهة مثال السروجي في مقاربة السفر الصوفي، لأن بطل **المقامات** الشهير على سفر دائم، ويظهر في كل مقامة للحريري وقد دخل مدينة جديدة. فالمقارنة التي استخدمها ابن الفارض تسمح لنا بتأكيد فرضية أن السفر - كسيرورة وكعلامة على الصيرورة - هو معلم من معالم الذات الفاعلة الصوفية.

وحدة الوجود وتفجر الجغرافيا:

يقول ابن عربي في **الفتوحات المكية**، واصفاً حال وصل بينه وبين «غزال» أتاه من الفردوس: «وحققت أني عين من قد هويته/فلم أخش من بين ولم أخش من هجر فبغداد داري لا أرى لي موطناً/سواها فإن عزت جنحت إلى مصر».[٩] في هذين البيتين المتتاليين تتحقق وحدة الوجود بفعل اللفظ، فتزول الحدود بين الذات والآخر المتسامي، وتذوب الفروق بين الإنسان والعالم، ويصير الحبيب والمحب واحداً. فالأنا والهو واحد، أو كما يقول ابن عربي بعبارة أخرى في **الفتوحات** نفسها: «فكما أن الاسم عين المسمى، كذلك العبد عين المولى».[١٠]

لذلك، فإشارة الشاعر لغياب «البين» و«الهجر» تتجاوز استثمار مواضعات الغزل العربي الكلاسيكي. ولو فسرنا اللفظين حرفياً، لاستنتجنا أن تصور العالم، بما فيه من بشر وكائنات متسامية وإلهية بوصفه «وحدة وجود»، يفصل بين فعل الهجرة أو السفر - أي التحرك «بين» نقطتين جغرافيتين - وفكرة الاغتراب الناشئ عن «هجر» الإنسان للنقطة الجغرافية التي ينتمي إليها من حيث المبدأ. ما دامت الذات المحبة عين ذات

الحبيب، وما دامت الذاتان والعالم وحدة واحدة، فالسفر ممارسة روحية وعاطفية تنتمي لدائرة القرب (من الحبيب ومن العالم) لا لدائرة الغربة. من منظور وحدة الوجود، مهما سافر الصوفي، فهو لا يبتعد لا عن وطن ولا عن حبيب - وكأنه لا يسافر- لأن حركة الصوفي الجسدية تتم في إطار الوجود، الذي هو وحدة واحدة تضم الصوفي المحب وذات الحبيب المتسامية.

من هنا يرتفع اللبس البادي في بيتي ابن عربي: تحقق الحب الصوفي يجعل الإنسان محباً للعالم أجمع، يشعر بالانتماء لبلدانه كافة، لأن جميعها بلاد الله. ولا يرى بأساً في أن ينتقل من بغداد العراق إلى مصر القاهرة، لأن الحبيب موجود في كل مدن الوجود. من هنا يبدو أن فعل السفر تحقيق للانتماء للمكان الذي يحل عليه المسافر الصوفي وليس مولداً للشعور بالغربة.

إن قبلنا وحدة الوجود كمسلمة، تكتسب موتيفة السفر معنى خاصاً عند ابن عربي، إذ إن فكرة تحقق الروحانية بفعل السفر تزداد وضوحاً. ما دام الحبيب المتسامي متماهياً مع الوجود ككل، فالسفر عبر أرجاء الوجود يمثل نوعاً من الصلاة، مردفة بفعل خاص يجمع التفقد والتفهم معاً. إن كان الوجود هو كتاب الله، بالتعبير الصوفي، فالسفر يمثل قراءة لهذا الكتاب. لكن السفر بوصفه قراءة روحية للعالم يقلب عدة مفاهيم رأساً على عقب، على المستويين المعرفي والسياسي. إذ تفقد فكرتا المنزل والوطن، مثلاً، الشحنة العاطفية الجيو-سياسية المرتبطة بانتماء الإنسان إلى مكان على نحو يعادل انتماء المواطن إلى دولة قومية.

إن كان الله الحبيب موجوداً حيثما يولي الإنسان وجهه، فالسفر ليس انخلاعاً عن المنزل - مقر السكن والسكينة - ولا اغتراباً عن الوطن - الذي هو الإقليم الذي يتحقق فيه كمال الوجود الاجتماعي للإنسان، بوصفه عضواً في جماعة - بل هو سعي للاقتراب من حبيب يتجاوز وجوده حدود وطن ضيق، إذ إن وجوده يتسع ليشمل العالم أجمع. هكذا تصبح عقيدة وحدة الوجود أساساً روحياً يشجع على السفر و- بتعبير معاصر - مرتكزا معرفياً لمناقشة قضايا الهجرة من زاوية انتماء البشر كافة لـ(وحدة) العالم-الوجود. فمحصلة أبيات ابن عربي أن الإنسان في «وطنه» حيثما حل في أسفاره. وما أبعد هذا الفهم لفكرة المنزل ولمفهوم الغربة بالتبعية، عن تيمة الاستيحاش والحنين إلى الوطن التي تشكل معلماً رئيساً من معالم الكتابة عن تجربة الرحلة، على نحو ما يرويه ابن بطوطة من أنه لما دخل مكة شعر بالغربة وبكى من الوحشة، حتى أقبل الناس عليه يطيبون خاطره.[11]

لا ينظر ابن عربي لمفهوم الغربة الناشئة عن السفر، بل على العكس، يشير في عجالة إلى الوحدة التي قد تنجم عن التنقل والترحال. لكنه يحرص على التأمل في مفهوم مناقض للغربة، ألا وهو «القُربة». كما يظهر من الميزان الصرفي للكلمة، فقد نحتها ابن عربي على وزن «الغربة»، معارضة لها. في **الفتوحات**، يعود الشيخ الأكبر بالذاكرة إلى لحظة كان مسافراً فيها، إذ حل «بمنزل يسمى أبجيسل ببلاد المغرب». ثم يصف حاله بأنه استيحاش من «الوحدة» و«الانفراد»، لغياب الأنيس وليس بسبب الغربة. بل إن حالة الاستيحاش هذه تدخل المسافر إلى مقام هو عكس الغربة تماماً، ألا وهو مقام «القُربة»: مقام التقى فيه بروح صديق له، بعثه الله ليؤنسه. كأن السفر ليس باعثاً على الاغتراب، بل هو تقنية

للاقتراب من مقام الصديقين، في صحبة الخضر، ذلك الولي الذي يخترق هو أيضاً حواجز الزمن والمسافة. فتبدو القربة وليدة السفر الروحي المكثف، منطقة أقرب ما تكون لعالم الغيب وكذلك حالاً من الأنس بأقرب الأحباب، تتجاوز قيود المادة.(١٢)

في كتاب **السفر كاستعارة بلاغية**، يلاحظ ج. ڤان دن أبيلي أن مفهوم الرحلة في الثقافة الغربية وثيق أوثق صلة بمفهوم المنزل. فالرحلة يحددها مرجعان مكانيان ذوا بعد ذهني: المنزل الذي ينطلق منه المسافر والموضع الذي تستهدفه الرحلة. وهو يذهب إلى أن هذه النقطة المرجعية المتسامية - مثل الوطن أو المنزل - تتموضع كأصل مطلق وغاية قصوى لأية حركة يأتيها الرحال وتشكل محكاً ثابتاً يمكن قياس الرحلة عليه وتقويمها من حيث هي مكسب أو خسارة. فالرحلة إما مجال ليكتسب الرحال تجربة أو يكسب مالاً، وإما مغامرة تتسبب في أن يخسر الرحال راحته في الوطن أو أن يفقد الحياة أثناء السفر.(١٣)

يجوز أن نقرأ تقويماً لرحلات ابن جبير وابن بطوطة من هذا المنظور، فكلاهما يثني على أرض الوطن بعد العودة، وكلاهما يشير إلى الفائدة العلمية التي يحصلها المرء من السفر- وتتجسد تلك الفائدة في ثمرة الكتابة، ألا وهي الكتاب - ويقع تجسدها عند العودة إلى الأصل، إلى المنزل، بأرض الوطن. لكن هذه القراءة لا تبدو مثمرة إذا ما قاربنا فعل السفر الصوفي. ولعل مرجع ذلك أن الكسب في تجربة السفر عند الصوفية لا يقاس بتراكم قيمة معرفية أو اقتصادية، بل بتكثف أحوال روحية ونفسية وباكتساب معرفة لا تقوم بالمال، بل بكيفية إشراقية. لهذا السبب، فإن مركزية المنزل في نظرية الرحلة الأدبية يقابلها تبدد هذه المركزية في كتابة السفر الصوفي، لاسيما عند ابن عربي. فمرجع قياس قيمة الرحلة ليس منزلاً ثابتاً أو وطناً، بل هو جسد متحرك ينسلخ دوماً عن القيود القطرية. لذلك، فنظرية المكان برمتها عند الشيخ الأكبر تتبنى غياب المركز في فضاء العالم هنا، لأن المركز روحي، مكانه دائرة ما وراء الطبيعة. ولأن مركزية المنزل تنتفي عند ابن عربي، فإن فكرة الغربة تصبح غير ذات بال.

صورة الأرض وصورة الذات:

قام بعض جغرافيي العصور الإسلامية الوسطى برسم صورة باردة للبسيطة، مثلما فعل ابن حوقل صاحب كتاب **صورة الأرض**، الذي فصّل كتابه حول خرائط إجرائية ووصف رقمي للحدود بين الأقاليم والممالك وللمسافات والمسالك. وصورة الأرض المشار إليها في عنوان الكتاب هي خريطة للعالم القديم. ويتفصل كتابه إلى عدة صور لمناطق العالم هي في الواقع خرائط تفصيلية يمثل النص وصفاً مسهباً لها مصحوباً بقياسات لأطوال الشواطئ والحدود لا تكاد تبدو الذات الكاتبة خلاله، كأن هذا الأطلس صورة موضوعية للعالم. باستثناء أول ثلاث صفحات من الكتاب، حيث يشرح الكاتب في عجالة أسباب سفره وشغفه بقراءة كتب الجغرافيا التي يسميها «كتب المسالك»، تكاد الأنا الكاتبة تختفي خلف التقرير العلمي الجغرافي ونقل الروايات، وفقاً للتقاليد العلمية بالعصور الوسطى.(١٤)

الرحال الجغرافي مثل ابن حوقل يرسم صورة الأرض منتفيةً منها الذات الكاتبة والشاهدة ولا تظهر هذه الذات إلا خارج النص كمعادل لذات السلطان. فالأولى تقبض بزمام العالم بتصويره المجرد على هيئة خريطة وبحبسه في أرقام وقياسات، والثانية تقبض بزمام العالم بالسيف والقضاء. أما الرحال الحاج مثل ابن جبير فيرسم صورة العالم من زاوية ذات مشاهدة.

منطق الشهادة وإصرار كاتب الرحلة على ألا يورد إلا ما شهد بعينيه أو سمع بأذنه من أخبار – على نحو ما يقول ابن جبير – يجعل من رحلة الرحال الحاج كتابة تتمحور حول ذات الشاهد الفاعلة. تفرد هذه الكتابة قدراً أكبر من الذاتية في تسجيلها لتفاعل الذات مع العالم مقارنةً بكتابات الجغرافيين العرب المغرقة في الموضوعية. فشهادة ابن جبير كتابة ذات تسوح في العالم، تصفه على نحو كلي فيزيقي، سياسي واجتماعي، ومع ذلك، تظل الصورة الكلية وليدة أعضاء لا عضوية لذات الكاتب الفاعلة: عين ترى وأذن تسمع ويد تكتب وفم يروي. أي إن الكتابة عند ابن جبير قد تنجح في رسم صورة كلية لـ (أجزاء من) العالم، لكنها لا تخلف أبداً صورة متكاملة للذات الكاتبة، وإن ظل لتلك الذات حضور قوي في النص فهو حضور مجزأ.

يتبع الرحال الحاج مساراً جغرافياً واقعياً يعتمد على الوصف والرصد: يجمع التفاصيل عن المباني الهامة ويروي مشاهداته والروايات التي يسمعها عن أهل الحكم ومؤسساتهم وممارساتهم ويوردها بما يسهم في إنشاء صورة كلية جغرافية واجتماعية عن البلد التي مر بها في سفره. اجتماع الصور عن البلاد المختلفة ينشئ في محصلة الأمر صورة كلية للرحلة تضم قسماً هاماً من دار الإسلام، وبعضاً مما خلاها.

فابن جبير مثلاً يروي بالترتيب مشاهداته في مساره – عبر موانئ المتوسط في الأغلب – من المغرب إلى المشرق، من غرناطة إلى مكة، وبالعكس، فيتجه غرباً ويحكي تجربة سفره من غرناطة إلى سبتة ثم سردينيا، ومنها إلى الإسكندرية ثم القاهرة فالصعيد، ثم إلى عيذاب وجدة، فمكة والمدينة، ثم الكوفة وبغداد والموصل. ثم يشرع في العودة غرباً إلى دمشق وعكا، ثم إلي كريت وميسين وباليرمو إلى أن يبلغ قرطاج ومنها يعود إلى غرناطة. هكذا يبدو المسار العام للرحلة على هيئة دائرة مستعرضة تدور حول البحرين المتوسط والأحمر، يبدأ رسمها وينتهي بغرناطة.

على النقيض من الموقف الموضوعي والتصور الكلي لمسالك العالم وممالكه، تأتي كتابة السفر الصوفي لتشغل فيها الذات القدر الأكبر. ولا تبدو صورة العالم فيها إلا كشظايا ملحقة بالذات، لا عمل لها إلا أن تستدعيها الذات في شطحاتها الروحية أو تأملاتها النفسية والذهنية. لا مجال لصورة الأرض عند ابن عربي ولا حتى لشهادة شاملة عن المدن والآثار وأخبار الحكام من زاوية التجربة الذاتية. فابن عربي لا يشير إلي أسفاره ومحطاته إلا جزئياً وعلى نحو يكسر الترتيب الواقعي للمسار، لأن وظيفة كتابة السفر عنده روحية لا عملية.

رغم أن عنوان كتابه الأكبر هو **الفتوحات المكية**، والذي بدأ تحريره منذ وصوله إلى مكة للحج قادماً من الغرب، فإن الإشارات لتجربة السفر لا تتبع المسار الواقعي من الغرب إلى الشرق ولا تكترث برسم صورة كلية للواقع. فليس ثمة وصف للمباني والآثار ولا

شهادة عن مؤسسات ولا رواية عن مآثر الحكام أو مساوئهم، على نحو ما أسهب ابن جبير في الحديث عن مناقب صلاح الدين أو على مذهب ابن بطوطة في الإشادة بالناصر قلاوون. بل تكاد إشارات **الفتوحات** للمكان تتبع خطاً عكسياً. يذكر ابن عربي المغرب باعتباره نقطة انطلاقه في السفر، في الصفحات الأولى من **الفتوحات**، لكنه لا يذكر المغرب ولا الأندلس باعتبارهما وطنا يحن إليه. فالحنين الحقيقي الذي يحرك الكتابة عنده توق أفلاطوني للتواصل مع أحباء له من شيوخ وأصدقاء. الغربة عنده مجرد اشتياق لبشر، لا افتقاد حقيقي لمكان بمثابة المنزل والوطن. هكذا فإن ابن عربي لا يكاد يشير لتجربته في المغرب كمنزل إلا لماماً، على نحو ما يفعل في السفر الرابع عشر من الكتاب.

يتفق ابن عربي وابن جبير في مركزية مكة كهدف للرحلة، تبرمج على أساسه كل التحركات. لكن في حين يتتبع الرحال الحاج مساراً طبيعياً في شهاداته، نرى المسافر الصوفي قد جعل من مكة مرتكزاً لاتصاله بعالم المثل، ويروي التجربة المكثفة التي جعلته يشرع في كتابة هذه الموسوعة الصوفية الفلسفية الفقهية في مكة. فالفتح المكي المعني في العنوان ليس وصفاً لتحركات مقصدها مكة، مثلما أدت تحركات النبي لفتح مكة، بل هو تفصيل لانفتاحات الروح والذهن على ما وراء الطبيعة، وكأن مكة بؤرة ذهنية تفضي إلى الملأ الأعلى بالحال الصوفي المبني على تداعيات النفس، لا بواسطة إجراء مادي جغرافي مبني على تنقلات فعلية. نقطة الأصل المرجعي عند ابن عربي ليست نقطة الانطلاق من المغرب بل هي مكة، ليس لأنها المقصد وغاية السبيل بل لأن فيها تتم كتابة النسق التأملي الأكبر وكأنها المكان الذي انفتحت فيه أبواب العالم وتجلت فيه رؤيا عالم الملأ.

كتابة الرحلة وكتابة الذات:

تبدأ لحظة الكتابة الصوفية لدى ابن عربي في قلب التجربة، وسط الرحلة، عند الوصول إلى مكة. وكتابة السفر لا تهدف هنا إلى معادلة تجربة جغرافية بشرية، بل إلى صياغة معرفية نسقية. لا يهدف استرجاع لحظة السفر إلى استعادة مسار جغرافي بقدر ما يرسم على محور الأرض الأفقي (من الغرب إلى الشرق) خطاً هو وليد انشطار أولي يشبه انفصال الروح عن توأمها في عالم ما قبل الميلاد عند أفلاطون: «فكنا الأربعة الأركان التي قام عليها شخص العالم والإنسان».(١٥) هكذا كان ابن عربي وتلميذه والشيخ الولي وتلميذه يمثلون أوتاد العالم، ثم افترقوا إلى زوجين، إذ اتجه ابن عربي وتلميذه غرباً.

يورد ابن عربي بدء عملية الكتابة كأنها رأبٌ لهذا الصدع ومحاولة خطابية للم شمل «الأربعة الأركان» بالاتصال بالشيخ الولي عبر رسالة **الفتوحات المكية**. هاهو يروي السر في شروعه في الكتابة بعد وصوله إلى مكة: «أقام الله في خاطري أن أعرف الولي – أبقاه الله – بفنون من المعارف حصلتها في غيبتي».(١٦) جاء هذا التعريف على شكل نسق يحيط بعلوم عصره التأملية، تنامى حتى صار الموسوعة الموسومة بالفتوحات: «علم العقل، وهو كل علم يحصل لك ضرورة أو عقيب نظر في دليل»، «والعلم الثاني علم الأحوال ولا سبيل إليها إلا بالذوق»، «والعلم الثالث علم الأسرار وهو العلم الذي فوق طور العقل وهو علم نفث الروح القدس في الروع».(١٧)

كأن انفصام أركان العالم لا يتم علاجه بمجرد إعادة رسم الخط الأفقي الذي يمثل السفر، بل يتطلب رسم خط رأسي زماني/مكاني يمتد من الأرض إلى السماء ومن آنية لحظة الكتابة إلى لحظة ميلاد الخليقة. هكذا يسافر الصوفي للعرش لحظة إنشاء العالم - التي هي لحظة إنشاء الكتاب نفسه: «شاهدته [النبي محمد] عند إنشائي هذه الخطبة، في عالم حقائق المثل، في حضرة الجلال، مكاشفة قلبية في حضرة غيبية». ثم ما يلبث أن يصف بنفسه كيف خلق الله العالم بفعل الكتابة أيضاً، إذ خط «كل ما كان وما هو كائن وسيكون وما لا يكون».[١٨]

هكذا تتبدى الذات الفاعلة في **الفتوحات المكية** ذاتاً بحجم العالم تشمل كل أرجائه المادية وكل أقسام التأملات الذهنية والروحية فيه. إلا أن الغنائية لا تشغل حيزاً كبيراً من **الفتوحات**، إذ تتجلى في الأبيات العديدة التي ينشدها ابن عربي وفي بعض الشهادات عن أحواله في مقامات القرب والوصل من الله. لكن معظم الصفحات وقفٌ على تأملات الذات في مختلف العلوم والمسائل التي شغلت مثقفي عصره من علوم اللسان ومباحث أسرار الأرقام إلى الفتاوى وتفسير القرآن وتفصيل علوم العرفان. إن طغيان الذات الفاعلة على **الفتوحات** انطباعٌ لا جدال فيه، ومرجع ذلك في تقديرنا إلى هيمنة استخدام ابن عربي لضمير الأنا في حديثه وإلى اتساع صورة الذات كما يخطها ابن عربي بحيث تتماهى مع اتساع العالم، بل ومع اتساع الذات المتسامية التي هي أيضاً متماهية مع العالم.

موتيفة السفر في **الفتوحات** جزء من أدوات إنشاء الذات الإنسانية الفاعلة، كونية الأبعاد. فكل الطرق مسارات تؤدي إلى الله وتمثل على المستوى الروحي سبلاً خطها الله، على نحو ما نفهم من تفسيرات ابن عربي لقوله تعالى: ﴿ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله﴾، إذ يختتم تأملاته بتأكيد أن «الكل سبيل الله إذ كان الله غايتها».[١٩] فما دمنا نلاقي وجه الله حيثما نولي وجوهنا، فالطرق كلها (تلك التي تسلكها الذات في ترحالها) تؤدي إلى الله. وكذلك فإن الذات الإنسانية تتعادل مع السبيل بفعل السفر وبالتالي فهي رحبة رحابة العالم الذي هو رحب رحابة الذات المتسامية: «ومن يتصور بوناً بين الله وبين العالم فقد توهم»، على حد قول الشيخ الأكبر.[٢٠]

من هذا المنظور يكتسب البيت الذي يختتم به ابن عربي **الفتوحات المكية** معنىً مزدوجاً: «إنما الناسُ حديثٌ كلهم/فلتكن خيرَ حديثٍ يُسمع».[٢١] فهو يؤكد أن الكتابة (أو الحديث) تشكل الذات الفاعلة في الخطاب. ومقاربة **الفتوحات** لا تثبت أن «الناس حديث» فحسب بل تبرهن على أن الحديث ناس، أو بمعنى أدق أن الحديث والكتابة إنشاء للذات الفاعلة. تتشكل ذات الرحال بعملية الكتابة نفسها (على نحو ما يرى ميشيل فوكو من أن الخطاب هو الذي ينشئ الذات الفاعلة ويهيئ لها دوراً في ثنايا الخطاب، وليس الأمر بالعكس).

ونضيف أن الحديث يعادل بين الذات الفاعلة والذات المتسامية التي تملأ العالم وأن الكتابة تنشئ الذات الفاعلة الإنسانية على صورة الذات الإلهية المتسامية، كما يقول ابن عربي: «قال - عليه السلام -: 'رأيتُ ربي في صورة شاب'. وكذلك قوله - عليه السلام -: 'إن الله خلق آدم على صورته'».[٢٢]

ولعل أقوى مثال على تعادل الذاتين، الإنسانية والمتسامية، في الرحابة لا في المقام - بفعل الخطاب - هو نظرية ابن عربي في النجوى، إذ يطرح أن فاعل الخطاب في موقف مناجاة العبد لربه إنما هو الحق يخاطب نفسه على لسان العبد.(٢٣) لذلك فزمنية ذات المسافر الصوفي أرحب من زمنية الرحال الحاج. يقول ڤان دن أبيلي: «حكاية الرحلة إذن هي حكاية عن خرق لتناغم الأحوال، ناجم عن ترك المنزل والتوسط بحركة تسعى إلى رأب صدع هذا الفقد، عبر تمكين الزمان» (أي تحويل الزمان إلى مكان).(٢٤)

إن إنشاء الذات في كتابة الرحلة يسهم فعلاً في «تمكين الزمان» الملازم لكتابة الرحلة. فالعملية الأخيرة عبارة عن تحويل الزمان الذي قضته الذات في السفر إلى مكان هو الكتاب وهو مرجع الكتابة المكاني معاً. أثناء الكتابة، تكون خبرة الذات بالمكان وباللحظة الزمنية التي وقع فيها السفر قد انقضت. هكذا تؤدي الكتابة إلى تحويل الزمان المنقضي إلى مكان «أدبي». في حالة ابن جبير مثلاً، تتم كتابة تجربة السفر عبر الجزيرة العربية بعد مضي أكثر من عام على أدائه الحج، ونتيجة لهذه الكتابة وصلت إلينا صورة مكة بوصفها «مكاناً».

أما إنشاء الذات في كتابة السفر الصوفي فيتم على نحو يناقض نظرية ڤان دن أبيلي، إذ يسهم في تزمين المكان وتعليقه كشظية في فضاء الذات الفاعلة، لا سبيل إلى تشكيله باللفظ إلا أن تعمل الذاكرة عملها. فالمكان لا يظهر إلا كشظية تستدعيها ذاكرة الذات الكاتبة بمنطق التداعي وتجلي الحال المفاجئ، لا بمنطق الترتيب الزمني لمحطات رحلة ما ولا بالترتيب المنطقي الذي قد يقتضي وصف أبعاد أهم الأثار ثم إعطاء نبذة عن وظيفتها وتاريخها، إلخ.، بل بمنطق التمثيل: بمعنى أن تستدعي الذاكرة مكاناً في سياق إيرادها مثلاً، كما يستدعي ابن عربي منطقة أبجيسل بالمغرب ليصف لقاءه بروح صديق له في مقام القربة.

لا يتسع المجال للإفاضة في الدور الذي تلعبه الذاكرة في عملية إنشاء الذات الفاعلة لدى الصوفية، والذي يكتسب عندهم طابعاً فريداً، نظراً لاقترابه المعرفي من ظواهر وممارسات كتابية تكثفت وترسخت في عصر الحداثة. يرجع فوكو نشأة الذات (الأوروبية) الحديثة إلى ترسخ مبدأ الاعتراف في الكتابة والذي بدأ مع نهاية العصر الكلاسيكي اللاتيني في كتاب **الاعترافات** للقديس أوغسطين، وإلى تأسس كتابة اليوميات، التي تمثل تأريخاً تفصيلياً للأنا.(٢٥) أما كتابة السيرة الذاتية فلا غرو في أنها أهم موقع أدبي حديث «تشَيَّد» فيه الأنا وتلعب فيه الذاكرة - فيما تتشكل أثناء عملية الكتابة - دوراً محورياً.

من الشطط في رأيي أن نحاول التأكيد على أن ثمة كتابة سيرة ذاتية مفصّلة عند صوفية العصور الوسطى على نحو ما يذهب إليه بعض مؤرخي الثقافة العربية، فلا **الفتوحات** ولا **المنقذ من الضلال** بسير ذاتية بالمعنى الحديث للمصطلح، نظراً لقلة عدد الفقرات المخصصة لتاريخ الذات بالمقارنة بمساحة الكتابة الهائلة المتصلة بالعلوم الصوفية والتأملية في هذين الكتابين. لكن اللافت للنظر هو أن البعد المعرفي لمفهوم الذكر الصوفي يطلق الذات الكاتبة في فضاء رحيب من حيث إنه يتجاوز التاريخ - بالمعنيين السياسي والروحي معاً. فالذكر - كما يشير جاك بيرك إلى ذلك في عجالة - ليس مجرد إعمال للذاكرة بحيث تعود إلى ماض روحي كانت الذات البشرية فيه جزءاً من عالم المثل أو نقطة تشهد الحضرة المتسامية، بل

الذكر أيضاً إنشاء لـ«ذاكرة المستقبل»،[٢٦] بمعنى أن ذات الصوفي تتمثل لحظة مستقبلية تعود فيها لموقف القرب من الله، الذي كانت فيه قبل أن تأتي إلى العالم الأرضي. لكن الذات تتمثل هذه اللحظة المستقبلية، ما وراء الطبيعية، وكأنها قد طرأت بالفعل وحفظتها الذاكرة. من هنا تأتي أهمية موتيفة السفر في **الفتوحات** مثلاً. فحركة الذاكرة على المحور الأرضي الأفقي تعود بالذات إلى الماضي الجغرافي في المغرب وتسافر على المحور الرأسي إلى الماضي الروحي في الملأ الأعلى، لكن ذاكرة المستقبل تبعث بالذات على المحور الرأسي نفسه إلى مستقبل روحي. مثلاً، يتذكر ابن عربي أثناء الكتابة أبياتاً كان يسمع صوت منشدها ولا يراه، تحيله إلى ماض شديد القرب منه ألا وهو لحظة الكتابة السابقة على تدوينه الأبيات التالية: «قد صاح في جانب الدار للمنية صائح/وقد دعاك إليه فلا تجب بالنوائح/وقد أتاك رسول منه بخير المنائح/لقاء ربك فيها وفيه كل المصالح».[٢٧]

وكأن الشيخ الأكبر يتذكر لحظة هي في الواقع لحظة موته المستقبلية، واتته ذكراها في نفس اللحظة التي يتأمل فيها المستقبل المطلق للبشرية، من حيث ارتباط وجودها المستقبلي بوجود الله الأزلي الأبدي، إذ يكتب، قبل تدوينه الأبيات بعشرة أسطر: «فالخلق من حيث وجوده لا يكون في الأول أبداً، وإنما له الآخر والحق معه في الآخر، فإنه مع العالم أينما كانوا».[٢٨] هكذا تشترك الكتابة مع السياحة التأملية في الحب الإلهي وفي التاريخ الخاص، بفعل ذاكرتي الماضي والمستقبل معاً، في تأسيس ذات صوفية متجاوزة للتاريخ، رحبة رحابة الزمان من حيث هو مطلق.[٢٩]

خاتمة: كتابة الرحلة وكتابة الحقيقة:

في مقاله المعنون: «ما هي حكاية الرحلة؟» يذهب رولان ليهونن إلى أن حكاية الرحلة أياً كان نوعها (رحلة مبشر أو تقرير عالم أو يوميات ملاح): «تقدم نفسها دائماً على أنها تقرير عن تحقيق، ونتيجة اكتشاف. من هنا يأتي موضوع شفافية الخطاب التي يؤكد عليها مراراً وتكراراً، مصحوباً بزعم أن [المتكلم] يقول صدقاً».[٣٠] تتم كتابة الرحلة بعد العودة إلى الوطن - أو إلى نقطة المرجع الأصلي المطلق - مكة أو غرناطة عند ابن جبير والملأ الأعلى أو مكة عند ابن عربي. عند هذه النقطة، سواء كانت معينة على خريطة أو معلقة بجغرافيا الخيال، تشرع الذات الكاتبة في توسيط تجربتها بالكلمات، وكأنها تقدم تقريراً صادقاً، ملاصقاً للتجربة المحكية، لم يصبه تحوير.

لكن ليهونن ينبه إلى أن الكتابة تتخذ شكل تقرير عن علاقة بالعالم أو صياغة للخبرة بالألفاظ. فهي توسيط للزمن بالخطاب بعد وقوع الخبرة. لذلك تطرح كتابة الرحلة مسألة صدق شهادة الرحال الكاتب: هل كتابته تعرض خبرته بدقة وصدق أم أن فيها مبالغة أم يشوبها زيادة أو نقصان؟ في كتابة الرحلة «الواقعية» يطرح النوع الأدبي سؤال الحقيقة، لكن ليست الإجابة عن سؤال الصدق واحدة في مثالي ابن جبير وابن عربي. فمعيار الحقيقة عند ابن جبير يقاس بعين معيار تقويم شهادة الشاهد. أما ابن عربي، بحكم أن سفره ينطلق رأسياً إلى السماء وأفقياً من غرب لشرق وبالعكس في آن، فمعيار الصدق الذي ينطبق عليه أقرب للمعيار الذي ينطبق على الأنبياء والشعراء والفلاسفة. ولا غرو أن

مقام القربة عنده حال متوسط بين الصديقية والنبوة.[٣١] لذلك تندرج كتابة السفر عند الشيخ الأكبر تحت مظلة صحة الكليات لا الجزئيات. كأن شاعر عصر النهضة تاسو يدافع عن ابن عربي إذ يقول: «الشاعر لا يفسد الحقيقة بل هو يبحث عنها في أكمل صورة معوّلاً على صحة الكليات، وهي المثل، بدلاً من صحة الجزئيات».[٣٢]

الهوامش

(١) ابن بطوطة، **مهذب رحلة ابن بطوطة**، تهذيب أحمد العوامري ومحمد أحمد جاد المولى (القاهرة: المطبعة الأميرية ببولاق، ١٩٣٩)، ج١، ص ٢٠.

(٢) راجع ابن بطوطة، ص ص٦٢، ٢٣٤، ٣١٨، وابن جبير، **رحلة ابن جبير في مصر وبلاد العرب والعراق والشام وصقلية عصر الحروب الصليبية**، تحقيق حسين نصار (القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٩٢)، ص ص ٣٧-٤٥.

(٣) ابن عربي ، **الفتوحات المكية**، تحقيق عثمان يحيى (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٢)، السفر١٤، ص ص ٦٠٨-٦٠٩.

(٤) ابن بطوطة، ص ٥، وابن جبير، ص ٢١.

(٥) راجع ابن بطوطة، وابن جبير، ص ص ٧٣-٢٤٨.

(٦) الغزالي، **المنقذ من الضلال**، ترجمة ونشر أوجست شمولدرس، ١٨٤٢ (فرانكفورت: منشورات معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية، جامعة فرانكفورت، ١٩٩٩)، ص ٣٨.

(٧) **المرجع السابق**، ص ص ٣٦-٣٧.

(٨) ابن الفارض، **شرح تائيات ابن الفارض الكبرى**، تحقيق أحمد فريد المزيدي (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤)، ص ص ١٢٩-١٤٣.

(٩) ابن عربي، تحقيق عثمان يحيى، السفر ١٤، ص ٦٠٧.

(١٠) ابن عربي، تحقيق عثمان يحيى، السفر ٢ (١٩٧٢)، ص ١٣٨.

(١١) ابن بطوطة، ص ص ٢٣٣-٢٣٦ و٣١٧-٣٢٠.

(١٢) ابن عربي، تحقيق عثمان يحيى، السفر ١٤، ص ص ٦٠٧- ٦٠٩.

(١٣) راجع:

Georges Van Den Abbeele, *Travel as Metaphor* (Minneapolis: U of Minnesota P, 1992) xvii- xviii.

(١٤) ابن حوقل، **صورة الأرض** (بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة، د. ت.)، ص ١٠.

(١٥) ابن عربي، تحقيق عثمان يحيى، السفر ١ (١٩٧٢)، ص ٧٢.

(١٦) **المرجع نفسه**.

(١٧) **المرجع السابق**، ص ص ١٣٩-١٤١.

(١٨) **المرجع السابق**، ص ص ٤٣ و٤٧-٤٨.

(١٩) ابن عربي، تحقيق عثمان يحيى، السفر١٤، ص ص ٢٩٦-٢٩٧.

(٢٠) ابن عربي، تحقيق عثمان يحيى، السفر ١، ص ٢٠٧.

(٢١) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، تحقيق أحمد شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٩)، الجزء الثامن، الباب ٦٥٠، ص ٣٨٥. استعننا في هذه المقالة بطبعتين من **الفتوحات المكية**. وتمتاز الطبعة التي حققها عثمان يحيى بشروحها وفارسها الوافية وإن كان نصها غير كامل. أما الطبعة التي حققها أحمد شمس الدين فهي الأحدث والأوفى بين طبعات **الفتوحات**.

(٢٢) ابن عربي، تحقيق عثمان يحيى، السفر ٢، ص ١١٤.

(٢٣) ابن عربي، تحقيق عثمان يحيى، السفر ١٢ (١٩٨٩)، ص ١١٤.

(٢٤) راجع:

"The travel narrative is then one in which the transgression of losing or leaving the home is mediated by a movement that attempts to fill the gap of that loss through a spatialization of time. This articulation of space with time smoothes that initial discontinuity into the continuity of a line that can be drawn on the map" (Georges Van Den Abbeele xix).

(٢٥) راجع:

Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet* (Paris: Seuil, 2001) 86-128.

(٢٦) راجع:

Jacques Berque, *Arabies* (Paris: Stock, 1978) 138-39.

(٢٧) ابن عربي، تحقيق أحمد شمس الدين، الجزء الثامن، الباب ٥٥٨، ص٦١.

(٢٨) **المرجع السابق**، ص ٦٠.

(٢٩) ركز هذا المقال على موتيفة السفر والرحلة، لا سيما عند ابن عربي. أما ذكر مفهوم السياحة في **الفتوحات** فيوجب الإشارة إلى أن الشيخ الأكبر خصص بابين على الأقل لمفهوم السفر، وربطه بمفهومي السياحة والسلوك. على أن ما يسميه ابن عربي بلفظ «السفر» تحديداً لا يشير لتجربة سفر خاصة أو معينة وإنما هو تمثيل لنوعي السفر اللذين حللهما هذا المقال، مع تركيزه على النوع الأول منهما: السفر-السياحة، أي الحركة في المكان بهدف روحي، والسفر-الحال، أي السفر في المعقولات بالفكر، على حد تعبير ابن عربي. انظر على سبيل المثال، ابن عربي، تحقيق أحمد شمس الدين، الجزء الثالث، ص ص ٤٤٠-٤٤٣، والجزء الرابع، ص ص ١٥-٢٠.

(٣٠) راجع:

Roland Le Huenen, "Qu'est-ce qu'un récit de voyage?," Marie Christine Gomez Géraud, ed., *Les modèles du récit de voyage* (Paris: Centre de recherches du département de Français de Paris X, 1990): "Quel que soit le type de relation considéré—relation de missionnaire, observations d'un naturaliste, journal de bord d'un navigateur, carnet de route d'un amateur d'archéologie etc. . . . celle-ci se donne toujours comme le compte rendu d'un enquête, le résultat d'une découverte. D'où le topos de la transparence du discours réaffirmé à l'envi et accompagné de la revendication de dire vrai" (16).

(٣١) ابن عربي، تحقيق عثمان يحيى، السفر ١٤، ص ٦٠٣.

(٣٢) راجع:

Tasso, qtd. in Percy Adams, *Travel Literature and the Evolution of the Novel* (Lexington: UP of Kentucky, 1981): "[T]he poet does not spoil truth, but he seeks it in a perfect form, supposing in place of the truth of particulars that of universals, which are Ideas" (83).

رحلة المنفى في الشعر العربي الحديث:
عزلة المكان وتداعيات الذاكرة

وليـد منيـر

مدخل

كان الشاعر العربي القديم مغترباً في خارجه، فهو يرحل من مكان إلى مكان وراء عطاء الطبيعة الغنية (الماء والكلأ) أو وراء الحبيبة التي لا تترك من تذكاراتها إلا طللاً مهجوراً ساكناً وموحشاً. ويبدو أن الشاعر العربي الحديث، بعد أن تعقّد أسلوب الحضارة وتعددت موارد العيش، لم يعد مغترباً في خارجه، بل صار مغترباً في داخله، مضطراً – برغم أنفه في كثير من الأحيان – إلى أن يرحل من وطن الإقامة الدائمة إلى وطن المنفى، حاملاً في أعماقه حنيناً جارفاً إلى ذكرياته؛ سكنه ومحبوبته وأصدقائه والنهر والمقهى والكتاب واللغة ونمط الحياة إلى آخره.

كأن الشاعر الحديث المغترب في داخله كائن يقع منه الوطن بينما كان الشاعر القديم المغترب في خارجه كائناً يقع على الوطن. وشتّان بين هذا وذاك. كذلك فإن الاغتراب الخارجي يدفع إليه، عند الشاعر القديم، مقصد داخلي (حياة الكفاية أو القرب من المحبوب)، ولكن الاغتراب الداخلي تدفع إليه، عند الشاعر الحديث، آلة خارجية، غالباً ما تكون آلة قمع السلطة بكل جبروتها السياسي، وإجراءاتها البوليسية (الآخر الداخلي) أو آلة قمع المحتل الغاشم (الآخر الخارجي).

وتُعَدُّ آلة القمع في عالمنا العربي أكثر آلات القمع خشونةً وفجاجةً ولا مبالاة. ولعلها ورثت من التراث الشرقي طقس تقديس الملوك وتأليههم «فالملك يحكم بفضل تفويض السماء له».[1] وفي **كتاب الأغاني** الذي يضم مختارات من الشعر الصيني المبكر نقرأ مقتطفاً يقول:

ليكن علينا على الدوام أن نخشى غضب السماء،
حتى نصون عطف الملك،
ونحافظ على طريقنا المستقيم،
ينبغي علينا لكي نجلب السلام على الأرض
أن نطيع أوامر الملك . . .
وأن نثق في تشريعاته.[2]

وربما لا تختلف معتقدات الشرق الآسيوي القديم عن معتقدات مصر القديمة وبلاد الرافدين في قليل أو كثير. وبينما نبذت روما تقليد «عبادة الإمبراطور» شيئاً فشيئاً، وثارت على تاريخها في هذه الناحية، فإن الشرق من أقصاه إلى أدناه ظل راسخاً، على مستوى لا شعوره، في أغلال فكرة الماضي المقدسة. وقد أسهم ارتباط الدين، ارتباطاً شكلانياً وليس ارتباطاً دلالياً بالسياسة، في استفحال خطر الدولة، واستشراء شهوة الحكام إلى الانفراد بامتلاك السيطرة، واحتكار القوة، واستغلال الثروة، والاستبداد بالرأي. وهكذا أصبح الدين بدوره طقسياً، مفرغاً من طاقته الروحية، واقفاً بمعزل عن مبادئه الأخلاقية ومعانيه السلوكية. ولم يحسب المستبدون الذين نَحُّوا الضمير جانباً حساب انفجار الرجعيات التي تلجأ إلى اللبس والخلط وسوء الفهم والمغالطة في وجه الدولة الحديثة يوماً لتزلزل شعاراتها ودعاواها حيث إن هذه الشعارات والدعاوي ليست أكثر من قشرةٍ سطحيةٍ تستر عورة الاستبداد، كما أنهم لم يحسبوا حساب اختلال الجهاز المناعي للأمة بحيث يصبح ضعف إرادتها وقدرتها على الاختيار منفذاً سهلاً لولوج العدو.

وفي ظِلِّ مناخٍ قديم، في جوهره، داخل عالمٍ من التحولات الجديدة المستمرة، وجد الشاعر العربي نفسه، بوصفه منحازاً إلى موقفٍ بالضرورة، خارج السياق تماماً. وكان عليه أن يمالىء أو يموت أو يهرب. وربما كان الحلّ الأخير هو الأكثر شرفاً وحفاظاً على النفس في آن. واكتظت القائمة، هنا، بالواجين في رحلة المنفى: بلند الحيدري، مظفر النواب، عبد الوهاب البياتي، أحمد عبد المعطي حجازي، سعدي يوسف، أحمد مطر، محمود درويش، صلاح نيازي، إلخ.

وسوف نتناول أحمد حجازي، وسعدي يوسف، وأحمد مطر، ومحمود درويش بوصفهم أصواتاً شعرية مختلفة وفاعلة، نماذج لنا في دراستنا لرحلة المنفى في الشعر العربي الحديث. وسوف نحاول الإجابة عن سؤالٍ أساسي هو: كيف تتجلّى، في أشكال متعددة، شعرية الذاكرة عبر سياق الغربة المكانية المفروضة على الذات؟ وكيف تبدو مناشط هذه الذاكرة أشدَّ حدةً تحت وطأة الإحساس بالعزلة في المكان-المنفى؟ وما الذي يميز هذه المناشط عنها في حالتي العزلة الرومانسية، والعزلة الوجودية؟ إنه سؤال مركَّب من ثلاثة مستويات، ولكنه سؤال يفصح، في حقيقته، عن الصيغة أو الطابع الذي يميز رحلة المنفى السياسي، وتحمل إجابته الإضاءة الأعمق للآليات الشعرية التي تتصل بالتجربة.

المنفى والذاكرة

يبدو أن رحلة المخيّلة تتوازى مع رحلة الواقع في تجربة المنفى. وإذا كان من المألوف أن نقول إن معالم المكان تعمل على إثارة الذكريات المرتبطة به، فقد يكون من الصواب أيضاً أن نقول إن نأْي هذه المعالم بصورةٍ تثير الحنين إليها يعمل على استخراج الذكريات الدقيقة في أعماق الذاكرة من حيث إثارة النظير للنظير، فَتُمَثِّلُ هذه الذكريات ماضياً أبعد للذات الفردية أو الذات الجماعية. فربما أثارت صورة نهر السين صورة نهر النيل في قداسته القديمة (الإله حابي)، وربما أثارت صورة برج إيفل صورة برج بابل، وربما أثارت صورة حوض الرون صورة أثرٍ عربي في أكويتان أو پروڤينس حيث بقي المسلمون، بعد معركة پواتيه، في جنوب فرنسا، قرنين من الزمان. وإذا كان المدلول الشعري مجالاً لتقاطع شفرات عدة تجد نفسها في علاقة متبادلة،[٣] فإن متن الوقائع

التاريخية قد يتقاطع، في أجزاءٍ منه، مع متن الصورة التمثيلية التي تنمُّ الأنا فيها عن ذاتها إلى الآخر (المؤتلف لا المختلف) عبر ذاكرة المكان. وهكذا قد يكون التناصُّ intertextuality في تجربة شعرية مثل رحلة المنفى هو ما يمتصُّني أكثر من كونه ما أمتصه من خطابات.

فلنقل، نحن هنا أندلسيون،
فلا نطلب في الأرض سوى ما يطلب الحُجَّاج،
أبناء السبيلْ
ولنا من لغة الله كلامٍ نتهجّاه على تجميدة الصخرِ،
ونقرأه مع الطير هديلاً بهديلْ
واتحدنا بالمسافات، وبالوقت،
فما عاد لنا بدء، وما عاد وصولْ
ولنا البرزخ، والمعراج فينا
واتصال القدم العاري بماء البحر،
أو بالرمل عشق وحلولْ
. . .
. . .
ولنقل إنك شيخ الوقت، فانهض أيها الشيخ الجليلْ
آن أن يستأنف الأندلسيون الرحيلْ
(أحمد حجازي، «يوتوبيا: إلى جاك بيرك»، ص ص ٦٢٩-٦٣١).

أو:

الكمنجات تبكي على العرب
الخارجين من الأندلسْ
. . .
الكمنجات تحرق غابات ذاك
الظلام البعيد البعيدْ
الكمنجات تدمي المدى، وتشمّ
دمي في الوريدْ
(محمود درويش، «الكمنجات»، ص ٢٩١).

لعل الذاكرة، هنا، تعمل على تعويض الإحباط الشعوري الناشئ عن فقدان التواصل مع المكان الأم بإضفاء صيغة التكرار أو التوازي على الإشارات التاريخية والروحية التي تميز مشهد الرثاء العاطفي بما هو بكائية تحفظ للحلم الشخصي بكارة انفعاله، ألقه، وديمومته. ولا يفترض ماضي الحديث الذي تحويه الذاكرة احتفال التعبير الشعري

بالفعل الماضي على سبيل التناظر بين واقع كان وصورة الكلام عنه لأن هذا الواقع، في حقيقة الأمر، حي لا يموت. ومن ثَمَّ فهو تعبير عن «حاضر الذكرى» لا عن الذكرى في ذاتها. وهكذا يساوي عدد أفعال المضارعة عدد أفعال الماضي = ٤ (نطلب، يطلب، نتهجى، نقرأ = اتحدنا، عاد، عاد، آن) بينما لا يجاوز عدد أفعال الأمر الواحد الصحيح (انهض).

ذاكرة العزلة

للعزلة ذاكرتها. وقد تبدو مناشط هذه الذاكرة أشدَّ حدةً تحت وطأة الإحساس بالنفى. فالنفي يستفزُّ الذاكرة في اتجاه بعينه، ويعمل على حفز قدرتها بآلياتٍ جديدةٍ تتيح للألم والسخرية أن يطفوا على السطح:

لم يتلفت مثل العادةْ
لم يحمل خمسين شهادةْ
تثبت أن المدعو هذا
هو هذا المدعو .. وزيادةْ
لم يكتب عشر إفاداتٍ
تثبت أن المدعو هذا قد قدَّم عشرين إفادةْ
لم يقف بكامل بذلته
منتظراً تشريف السادةْ
لم يتبع أحد زوجته
لم يخطف أحد أولادهْ
من هذا؟
هذا عربي يطفح إشراقاً وسعادةْ
وهو يسجِّلُ في دفتره قائمة النعمِ المعتادة
كي يتذكر .. أي جحيمٍ
سيواجه ..
لو زار بلادهْ !
(أحمد مطر، «تجديد الذاكرة»، ص ٤٥٤).

إن الآخر، هنا، هو مرآة الطبيعة السويَّة التي تنهض بالحرية. وعبر عرض مقارنٍ لمظهر كرامة الفرد بين مكانين هما «الوطن» و«المنفى» يكتشف الشاعر أن الوطن-الجحيم في مقابل المنفى-النعيم هو جغرافية اجتماعية للعبودية بكل أبعادها اليومية المتكررة. ومن ثَمَّ فإن الألم ينصهر في السخرية انصهاراً يبدو الشاعر، من خلاله، كأنه يروي فضيحته الشخصية بلسان الذاكرة الأسيانة أمام البشر جميعاً. بيد أنه يُعمقُ، بهذه الطريقة، علاقات التناقض مع السلطة القمعية التي مثَّلت سبباً مباشراً، في الماضي القريب أو البعيد، لابتعاده الاضطراري عن وطنه، ويفضحها، ويبرهن على لاشرعية وجودها. إن ما لا تفهمه جيداً

جميع مرجعيات السلطة الاستبدادية هو أن الاختلاف فطرة في البشر، وهي فطرة تمثل حقاً من حقوقهم، وتفترض بالتوازي معها قبول الاختلاف.

ولا يستطيع مصطلح المسئولية الأخلاقية، كما يقول كورليس لامونت، أن يحافظ على معناه التقليدي ما لم توجد حرية اختيار.[٤] وذاكرة العزلة، بهذا المعنى، هي ذاكرة نفي الموروث السياسي «الاستبدادي أو العرقي» الذي يجعل من الاختلاف جريمةً تستحق العقاب لأنها تنفي، في هذا السياق، الحق الإلهي المطلق للسلطة «سلطة الحاكم المستبد أو الغازي الخارجي على حدٍّ سواء» في مباشرة نفوذها وإرادتها بصورةٍ عمياء.

العزلة بوصفها مادةً للواقع الشعري

تفيض العزلة الرومانسية بالسنتمنتالية التي يُغذّيها الخيال العاطفي بينما تفيض العزلة الوجودية بمشاعر مكثفةٍ من الضدية مع الآخر وعالمه، وترفض الخضوع أو التكيفِ مع الشروط الكريهة للواقع الضرورة. وبمنأى عن ذلك تقف عزلة الشاعر المنفي سياسياً (في استقلالها النسبي لا المطلق) بوصفها مادة للواقع الشعري الذي يفضح الواقع السياسي- الاجتماعي- الحضاري النقيض لمبادئه ومعطياته الذاتية. وقد تلتبس هذه العزلة بموقف رومانسي أو موقف وجودي ما، ولكن «القيمة المهيمنة» لها تظل تدور في حيز الواقع الإنساني العام الذي يُعدُّ الواقع الخاص استثناءً شاذاً يؤيد قاعدته. ولا يعدو هذا الواقع الخاص أن يكون هو فقدان الحرية أو افتقادها في زمن جديد لعالم صار يعي ذاته، ويعلو بها، من خلال تأسيس هذه الذات على الحرية. والأمر ببساطة هو أن الطَّبيعة، كما قال إتين دي لابويسيه، لا تهدف إلى توحيدنا جميعاً بقدر ما تهدف إلى أن نكون جميعاً آحاداً؛ والحرية شيء طبيعي إذ إننا لا نولد أحراراً وحسب، بل نحن أيضاً مفطورون على محبة الذود عنها.[٥]

وإذا كان الطغاة، فيما يرى لابويسيه أصنافاً ثلاثة: «المنتخبون، والمحتلون، والوارثون، فإن من ولاه الشعب مقاليد الدولة ينبغي فيما يبدو أن يكون احتماله أهون.. لولا أنه ما أن يرى نفسه يرتقي مكاناً يعلو به الجميع وما أن يستغويه هذا الشيء الغريب المسمى بالعظمة حتى يعقد النية على ألا ينزاح من مكانه قط. ثم إن هذا الرجل لا يلبث أن يشرع عادة في إسناد القوة التي سلمه الشعب إياها إلى أبنائه» .[٦] غير أن لابويسيه لم يضف إلى قائمة الطغاة صنفاً رابعاً مهمّاً، خاصةً في عالمنا الثالث، وهو العسكريون الانقلابيون الذين اعتادوا أن يعلقوا على مشجب الشرعية الثورية كل اختراقاتهم لحقوق الإنسان فيما بعد، وأن يحكموا بوصفهم جنرالات في حروبٍ ضاريةٍ متواصلةٍ مع خصومهم السياسيين. وهكذا لا يرى بعض هؤلاء الخصوم، خاصةً من المثقفين والمبدعين، بداً من الفرار، إذ يصبح فوق طاقة ما يحتملون واقع أشبه بزنزانةٍ كبيرة، سميكة الحوائط، لا ينفذ إليها الضوء أو الهواء. وقد يزيد الطين بلة ما يمكن أن نطلق عليه «الامتثال الاجتماعي العام» حيث ينتظم القطيع في ناظم واحد لا يحيد آخذاً نفسه بالفطام عن حريته التي تشبه حليب الطفولة البعيدة:

قال لي صاحبي: كيف تبدو لعينيك بغداد؟
قلت: المدينة بالناس.

قال: ولكنهم أنت . . .
قلت: إذن، سوف أطلب أهلاً سواهم
وأقصد بغداد أخرى . . .
(سعدي يوسف، «بغداد»، ص ٣٦٤).

وقد يُمَثِّلُ «الحوار» بما ينطوي عليه، في البدء، من سؤال استفهامي أسلوباً لشرح وجهة النظر. لذلك يأتي هذا الحوار في لغة ذات طبيعة نثرية عقلية باردة. فإذا انتقلنا من تسويغ وجهة النظر إلى التجربة في جوهرها «العزلة» عثرنا على «المونولوج» أو النجوي لكون المونولوج هو الصيغة الأصلية لحالة الذات التي تكابد غربتها. وهنا تبدأ اللغة في اكتساب شعريتها الكامنة:

من بلدٍ ستدور إلى آخر
ومن امرأةٍ ستفرُّ إلى امرأةٍ
من صحراء إلى أخرى
لكن الخيط الممدود مع الطائرة الورقية
سيظل الخيط المشدود
إلى النخلة
حيث ارتفعت طيارتك الأولى
(سعدي يوسف، «ولاء»، ص ٣٥٣).

إن رفض الجماعة المرجعية للذات في مقابل التعلّق بطفولة المكان الخاصّ يعني، في الحقيقة، اندفاعاً إلى ركن في الزمن. وهذا الاندفاع هو عزلةُ أخرى يشوبها ملمح رومانسي واضح، ولكنه، في الوقتً نفسه، تحصين للذات ضد تشويهات الحاضر، وتشبث ببراءتها أمام إثم الخوف من سيف المعز أو الطمع في ذهبه كما يقال. إن الرومانسية، هنا، خاصية فطرية للماضي الشخصي المحصور في فلك الرمز الدال: «الطائرة الورقية» العالية في الريح حيث لذة الحرية موصولة بعز القامة الشامخة «النخلة» وكبريائها.

المعادل الاستعاري للبطل في رحلة المنفى

لأن موضوع الحرية هو بيت القصيد في تجربة المنفى السياسي لدى الشاعر العربي الحديث، فعادةً ما يمثل الطائر الخفاق بجناحيه في الأعالي معادلاً استعارياً للبطل في القصيدة التي تصورُ الرحلة الشاجية. والطائر عند أحمد حجازي هو القطا (وهو نوع من اليمام يفضل الصحراء والبراري موطناً)، وعند أحمد مطر هو العصفور، وعند محمود درويش هو الحمام، أما عند سعدي يوسف فهو الطائر عامة دون تحديد في أغلب الأحيان، وقد يكون، في أحيان أخرى، العصفور والحمام والنورس. يقول أحمد حجازي:

كان القطا
ينحلُّ كاللؤلؤ في السماء،
ثم ينعقدْ.
مقترباً،
مسترجعاً صورته من البدْ
مساقطاً كأنما على يدي
مرفرفاً على مسارب المياه كالزبدْ
وصاعداً بلا جَسَدْ
صوّبت نحوه نهاري كله.
ولم أَصِدْ
عدوتُ بين الماء والغيمةِ،
بين الحلم واليقظةِ،
مسلوب الرَشَدْ
ومذ خرجت من بلادي .. لم أَعُدْ
(«طردية: إلى عبد الرحمن منيف»، ص ٦٠٤).

سوف نلحظ ثلاثة مفاتيح توطدُ، بدورها، لرؤية الاتحاد بين الشاعر وطير القطا: «مغتربا» و«صاعداً بلا جسد» و«لم أصد». فالاغتراب حال تجعل من الذاتين ذاتاً واحدة، وصعود القطا بلا جسد يقتسم مع الشاعر كياناً فرداً لهما معاً، فالقطا روح الجسد الذي يحلُّ به الشاعر، أما عبارة «لم أصد» فهي تدلنا على عجز الشاعر عن الإجهاز على وجوده المشخص في روحه الوثابة إلى أعلى. وتظل تجربة الصيد في ذاتها علامةً دالةً على الفصام بين الروح الأثيرية التي تشبه اللؤلؤ الصافي البياض واللمع من جهةٍ، والجسد المادي الذي ينوء بالمكان والتمرد والرغبة من جهة ثانية. إن النص، هنا، يراوغ المسافة بين كتلة الجاذبية وانعدام الوزن عن طريق فصامٍ مشروع يشي بطبيعة المفارقة بين المحدود واللامنتهي. إن هذه المفارقة paradox هي التي تقوم، أساساً، بإبراز العلاقة بين الواقع والممكن بحسب ما يرى صاحب رحلة المنفى أبعادها، ودرجات ألوانها، وشروط تبدياتها. ويقول سعدي يوسف:

وأنا من مكاني الذي لا يُرَى
سأقيم الصلاة
السلام على معشر الطير أنى تهادى جناح . . .
ربما كنت أهذي
ولكن . . .
ستأتي الحمامةْ
فأنا الأعرف، الآن، بالأرض والريح
حتى وإن كنت أعمى هنا
(«الرسالة الضائعة»، ص ٢٣١).

ويقول كذلك:

- سأكون خزافاً ..
فقال أبي: ستتركنا، إذنْ.
وأقول: كيف؟
يقول: من يخلق من الصلصال أشكال الطيور يَطِرْ
. . .
. . .
أخذت الطير ثم جلست مرتبكاً أقلبه . . .
ووشوشني ابن حفصون:
كأنك يا بنيِّ
تريد أجنحة
تعال . . .
وشدّني لهفانَ: سوف تكون خزّافاً
(«مجاز وسبعة أبواب»، ص ص ١٠١-١٠٢).

دأب سعدي يوسف على محاولة النفاذ الكوني إلى سر من أسرار الحياة العميقة، بظلاله المختلفة، حيث يصل- دائما- بين المحنة الشخصية (رحلة المنفى) والوجود في العالم خيط حيوي دقيق يعكس الكل في الجزء. الهولوجرامية الشعرية هي الفاعلية التي لا تغيب عن رؤية الشاعر في قصائده كافة. يعتمد الشعر، كما يقول كريستوفر كولينز، على قدرتنا في استدعاء سلسلة من الشظايا التي نتذكرها، وليس على استدعاء بعض من كامل أحداث ماضينا.(٧) وهذه الشظايا هي التي يدفع الشاعر كلاً منها إلى الضوءِ كي تنعكس في كل شظيةٍ كلية الصورة الأولى في تمام التحامها كأن كل جزءٍ يمثلُ ذاكرةً للكلّ.

ومن الغريب أن يكون البطل الذي يعادله الطائر استعارياً مزقةً من الأكوان الذي يشفُّ، بوصفه طائراً مارقاً، عن وحدة كمالها. إنه يعني، في جوهره، طرفي المفارقة (الواقع/الممكن) حال التقائهما معاً في نقطة ربما كانت هي النقطة الحرجة critical point:

لم أذهب
ولم أرجع
مع الزمن الهلامي
وأنا أنا، ولو انكسرت .. رأيت
أيامي أمامي . . . .
. . .
ورأيت لاسمي

جسداً: أنا ذكر الحمام يئنُّ
في أنثي الحمامِ
(محمود درويش، «حجر كنعاني»، ص ٣١٨).

بيد أن دلالة الطائر نفسه قد تختلف قليلاً، بوصفه معادلاً استعارياً للبطل، فالطائر عند حجازي «هو الطائر المطارد»، وهو عند سعدي يوسف «الطائر الذي يتخلّق وشيكا» لأن دوره يستبطن فاعلياتٍ كامنةً، وهو عند محمود درويش العاشق المكسور بعيداً عن إلفه الذي يمنحه زمن سلامه الداخلي ولذته وغبطة أحلامه. ولكنه لا يزيد أن يكون عند أحمد مطر «الطائر المغني أو الشادي»:

أنا عصفور .. وشأني
أن أغني وأطيرْ
من ترى يحبس فني
وفضاء اللحن أقلامي
وأوراقي الأثيرْ
(أحمد مطر، «المنطلق»، ص ٤٠٤).

إن المؤلف (الشاعر هنا) يمتص، كما يقول جاكوبسون، الشفرة ويحاول أن يستعملها من أجل فهم أفضل للرسالة.[8] ومن المهم أن ندرك ذلك. فالشاعر يعمل، واعياً أو لاواعياً، على دفع استجابة السامع أو القارئ إلى أقصى مفاعلاتها بهدف التضامن أو التحريض أو تأسيس روح التساؤل. وذلك جزء من حركة تياره الداخلي: مدٌّ وجزر أمواجه المضطرمة، بل جزء من حساسيته الوجدانية العميقة. ولعل ذلك هو العامل القوي (إضافةً إلى كونه البطل الرئيسي بالفعل في التجربة) في ذوبان المسافة بين الأنا الحقيقية في الواقع وأنا المتكلم في القصيدة، فاعلاً كان أو مفعولاً به. وعلى هذا الأساس، ربما، تتمُّ الحركة الجدلية بين فاعل القول وفاعل القراءة كما يذهب بعض النقاد فكل نص نقرأه يتصل بجزء مختلفٍ من شخصيتنا، وبالتالي فلابد أن يرتبط بخلفيةٍ مختلفة من تجربتنا. وحين يتكشَّف عالمنا الداخلي بفضل النصِّ يتاح لنا تكوين المعنى وإبراز الوعي بالذات معاً. وهذه البنية التبادلية هي ما يُعوَّلُ عليها بوصفها شرطاً للتجربة، ولتكوين وجهة النظر، وللتفاعل الخلاّق مع حدث النص الذي يعمل على توسيع أفق رؤيتنا.

رحلة المنفى وتداعيات الذاكرة الشخصية

تشغل الذاكرة الشخصية موقعاً خاصاً بها في المخ يختلف عن موقع الذاكرة الدلالية، وتكون أحياناً باهتةً بينما تكون أحياناً أخرى غير ذلك كما تقول كرستين تمبل.[9] والتناص قد يلوح بوصفه شكلاً من أشكال الذاكرة الدلالية إذ ترتبط هذه الذاكرة بما تمليه علينا ثقافتنا، ولكن الحدث الشخصي، وأثره، وإيحاءه، يرتبط، في المقابل، بمحتوى الذاكرة الشخصية، ونشاطها.

تُرى ماذا تثير رحلة المنفى من محتوى الذاكرة الشخصية، وتدفعه إلى الظهور بتداعياته كافة؟ إنها تثير من ذلك المحتوى، فيما أرى، ما يختصُّ منه بتحقيق الدور الذي تلعبه «وسادة الأمان». وهي ربما تتعيَّن في شخصيةٍ ما (كالأم أو الصديق أو الحبيبة) أو في مكان ما (كالقرية مثلاً). أما الدور الذي تلعبه هذه الشخصية أو يلعبه هذا المكان فيكمن، بالأحرى، في درء عنصر الخوف، وإقصاء الهواجس، وتبديد الوحشة، بل يجاوز ذلك كله إلى غرس الإحساس بالقوة والحماية والمؤانسة والثقة.

والذاكرة الشعرية، في معنى من معاني استخداماتها، أداة تشعير لفعلٍ أو شخصٍ أو مكانٍ من محمولاتِ الذاكرةِ الشخصية، وقع عليه الاستثناء والتفريد:

هذه القلعة كانت دائماً تنهض في شبّاكه
تشبهه مأذنتاها.
وهو يلقي ظله في زبد الوقتِ
لابد أن نطالع المرأةَ
أو نصاب بالجنون والمقتِ
نادى
فما ردَّ سوى الظل الذي خفَّ له
معتدل السمتِ
ظل رشيق، بارع
أجمل من ابن ومن بنتِ.
(أحمد حجازي، «الرجل والظل: إلى عبد الفتاح غبن»، ص ٦٢٠).

أو:

المطرْ
يتلمس وجهك
هل تذكر الآن تلك الصديقةَ
تلك التي لا تلامس منك سوى الوجه؟
إن المطرْ
يتلمس صدرك تحت القميص
فهل تذكر الآن تلك الصديقة
تلك التي تكتفي بالأصابع تحت القميص؟
المطرْ
يتغلغلك الآن كلك . . .
هل تذكر الأغنية؟
(سعدي يوسف، «نعومة»، ص ٢٤٩).

أو:

إنها لا تختفي
إنها تقضي الليالي، دائماً، في معطفي
دائماً تحضن، في الظلمة، قلبي
هذه الشمس ..
لكي لا تنطفي
(أحمد مطر، «اقتباس» ، ص ٤٣٦).

أو:

أترك قلبي الصغير
في خزانة أمي، أتركُ
حلمي في الماء يضحك
أترك الفجر في عسل التين،
أترك يومي وأمسي
في الممر إلى ساحة البرتقالة حيث يطير الحمامُ
(محمود درويش، «أحد عشر كوكباً»، ص ٢٨٩).

إن الزمن الذي يوحدُ المكان، يتوحدُ هو الآخر بواسطة الذاكرة.(١٠) والزمن والمكان، هنا، هما زمني الخاص ومكاني الخاص كما يقول دونسيل. وما دام المكان، حسب كانط، شكل له السبق في الأحاسيس الخارجية، والزمن شكل له السبق في الأحاسيس الداخلية،(١١) فلنا أن نقول إن الأحاسيس الداخلية هي التي توحدُ الأحاسيس الخارجية. الذاكرة، إذن، هي ناظم الزمن الذي يعمل ناظماً للمكان على النحو الخاص بي. ومن ثم فإن لحظة الوحشة والفقدان تحتضن، عند حجازي، مأذنتي القلعة (علامة التاريخ)، كما تحتضن اللحظة الشتائية، عند سعدي، ملامح الصديقة الوجلة التي تتماهى مع الأغنية (علامة البوح العاطفي)، ويحتضن الليل نجم الشمس الذي يغمر القلب بدفئه، عند أحمد مطر، ويضيء الظلمة القاسية بنوره الدائم (علامة استمرار بنبض الحياة)، أما الطفولة فتحتضن عند محمود درويش الأرض التي تفضي إلى مدى الآفاق جميعاً (ساحة البرتقالة حيث يطير الحمام) كأن الكون كله وديعة القلب الصغير الذي يخفق في خزانة الأمومة الدافئة أكثر خفقاته سعادة. إن العاطفة الشعرية، إذن، ماثلة في الأشياء، وتشكل ما يمكن أن نسميه «الصورة الفعالة» للموضوع. ونموذجية تقديم هذه الصورة هي، ما يخلص كوين إلى اعتباره محدداً فاصلاً في الشعرية.(١٢)

يشمل معجم المنفى، بدرجة أكبر، فيما يشمله من كلمات: إشارات المكان، وإشارات الزمان، واسم العلم. وتحمل هذه الكلمات «عادة» في ذلك السياق الخاص تداعيات تتصل بذكريات لها جذورها العميقة في الوجدان الذاتي: النيل، دجلة، بغداد،

أربيل، البصرة، القاهرة، الطفولة، الصبا، الربيع، الخريف، عسل التين، ساحة البرتقالة، عبد الوهاب الكيالي، صلاح جاهين، حسن فؤاد، جورج بهجورى، جمال جمعة، إلخ.

إن هذه الإشارات والأسماء هي التضمينات التي تحدد جغرافية الثقافة الأصلية في جانب إدراكها الحسي بوصفها رحماً لأفكار الذات التي تُمثلُ مهاداً أولياً لما ليس من شأنه التغير أو التحول. كأنها تلهمها الهويّة، وتشحذ مضمونها العاطفي على نحو مستمر. وهذه التكرارية الدورية تتصل، ربما، بما يسميه الفينومينولوجيون «الوجد» أي الاتجاه القصدي الذي يتميز به الشعور من جهة ما هو شعور بما هو غير الذات.[١٣] والانذياح بين الحسّ والعاطفة أو الشعور انذياح أساسي في بنية التعبير الشعري عموماً، ولكنه يجد واحداً من أعذب تجلياته في القصيدة التي تعكس رحلة المنفى بما هي جزء من سيرةٍ ذاتيةٍ مفعمةٍ بالتأملات والمواقف النابضة:

البياض مفاجأة
حين عريت نافذتي شدني من منامي النديفْ .
الذي كان يهطل متئداً
مانحاً كل شيء نصاعته ومداه الشفيفْ
شدني
كان دوامةً من رفيف
جذبتني لها
فرحلنا معاً وانطلقنا
نرفرف من غير ظلٍّ
ونرقص بين الصعود وبين الهبوطِ
يراودنا العشبُ
والشجرات العرايا
ومتكآت النوافذ والشرفات
وأيدي الصغار وأيدي التماثيل
والكائنات المطلة حول السقوف
(أحمد حجازي، «ثلج»، ص ٢٧٧).

وكذلك:

ربما، قد تكون الشجيرات تلك، انتهاء الشجرْ
ربما . . . .
وبما أن ما ينتهي ينتهي
مثل ماء السفرْ
مثلما يمسح السجن ماء الصورْ

فلنقل للأوز المهاجر:
لم تطل المكثَ
حتى أردت السفرْ
(سعدي يوسف، «دندنة» ، ص ٦٨).

وكذلك:

يأخذنا الرحيلُ
في ريحه ورقاً ويرمينا أمام فنادق الغرباء
مثل رسائل قُرئت على عَجَلٍ
...
...
تعيد ريتا
زرّ القميص إلى القميص الخردلي ..
أأنتِ لي؟ لكِ، لو تركت
الباب مفتوحاً على ماضي، لي
ماضٍ أراه الآن يولد من غيابك،
من صَرير الوقت في مفتاحِ هذا
الباب، لي ماض أراه الآنَ
يجلس قربنا كالطّاولةْ
لي رغوة الصابون، والعسل المملح، والندى، والزنجبيلُ
(محمود درويش، «شتاء ريتا»، ص ٣٣٦).

وأخيراً:

أنا لن أعود فأحرقي في غربتي سفني
وارمي القلوعَ
وسمري فوق اللقاء عقارب الزمن
وخدي فؤادي إن رضيت بقلة الثمن !
لكن لي وطناً
تعفر وجهه بدم الرفاق
فضاع في الدنيا وضيعني
وفؤاد أمٍّ مثقل بالهمّ والحزنِ
كانت تودعني
وكان الدمع يخذلها، فيخذلني

ويشدني، ويشدني، ويشدني
لكن موتي في البقاء، وما رضيت لقلبها أن
يرتدي كفني
(أحمد مطر، «أحرقي في غربتي سفني»، ص ١٣٣).

وقد يلعب «التداعي الحسي» أحياناً دوراً مدهشاً في الربط بين الوجداني والمادي بما يجعلنا أكثر استجابة لشجن التفصيلات الحميمة التي تبثها الذاكرة الشخصية، وأشد انجذاباً نحو إيحاءاتها. يقول محمود درويش:

دقي الهواء
كي أرى شارع الناي أزرق
(«أحد عشر كوكباً، ص ٢٩٠).

ولا ينفصل «النغم» و«اللون» هنا عن ذبذبات الأثير والمكان معاً. ويصب حزن الناي في صفاء الأزرق كاشفاً عن وله الروح بمساء الشبق («دقي المساء كي أرى كيف يمرض بيني وبينك هذا الرخام»، ص ٢٩٠).

هكذا ينكشف الوجدُ عن اشتعالٍ لا ينطفئ أبداً لجُذْوَةِ الحس/العاطفة أو الشعور في تجربة الرحلة إلى المنفى، لا بوصفها سفَراً ينأى بالجسد عن منشأه فحسب، بل بوصفها توغلاً في مكابدة العزلة، واغتراب الثقافة واللسان، وانفتاحاً على محنة وجود الذات عند مقارنتها بالآخر، والتياعاً بالحنين إلى فردوسٍ مفقودٍ رغم بساطته. وإذا كان للحياة قيمة الندرة، ولكننا نميل إلى نسيان ذلك حين نعتبرها رخيصة،[١٤] فإن أعظم ما نبنيه داخل حياتنا كي لا ننسى قيمتها الحقيقية، هو الحرية لأن الحرية هي الشيء الوحيد الذي يستنفر إمكانيات الحياة الخبيئة في مواجهة القبح، والاستبداد، والأنانية؛ أي في مواجهة موت الروح.

رحلة المنفى ومشهد الآخر الغريب

برهن جاك لاكان على كون اللاشعور هو مكان الآخر. وسوف نحاول، الآن، أن نرصد مشهد الآخر الغريب بعد أن رصدنا مشهد الآخر المؤتلف (الآخر الذي ينتمي إلى ثقافة الذات). ولابد أن ندرك، بدءاً، أن اللغة تمتلك سلسلة من الكلمات التي تتحرك عبرها الأنا بينما يبقى اللاوعي في بحثه عن موضوعه الذي فقده.[١٥] ولعل الآخر هو موضوع هذا اللاوعي. وهنا تصير العلاقة بين الأنا والآخر هي علاقة الكلمة باللاوعي. لم يعد الآخر الغريب، بالطبع، هو ذلك الآخر عند توفيق الحكيم أو الطيب صالح أو غيرهما، بل صار نموذجاً آخر يعتمد، أكثر فأكثر، على الواقع المباشر الآني، وليس على التصُّورات والأوهام المسبقة سواءً أكان رجلاً أم امرأة، صديقاً أم محبوباً، شيفونياً أم ذا نزعةٍ كونيةٍ إنسانية. وربما كان طه حسين هو الاستثناء الوحيد اللافت من أبناء الأجيال السابقة

بخصوص هذا الموضوع الشائك، فقد نهلت تجربته من الواقع الأكثر حميمية وربطاً بين طرفي التجربة، على نحوٍ طبيعي وخاضعٍ لجدل الاختيار. يقول أحمد حجازي:

أنت فاتنةُ
وأنا هَرِمُ
أتأمل في صفحة السين وجهي مبتسماً دامعاً
أنت فاتنةُ
تبحثين عن الحبِّ
لكنني اقتفي أثراً ضائعاً
كانَ لابد أن نلتقي في صبايَ
إذنْ لعشقتك عشقَ الجنونِ
وكنا رحلنا معا.
(«أغنيــة»، ص ٥٥٣).

هذا المشهد للرغبة يلوذ بالجانب الحذر، ولا يجد بُدّاً من الخوض في بحر الحكمة كي ينجو بصاحبه من غواية الآخر: الفتاة الباريسية التي تبحث عن الحب، ولكن الشاعر المفتون بها منفيٌّ وشريد يقتفي أثر صباه الضائع بما ينطوي عليه هذا الصبا من فحولة وعنفوان لم يصبحا الآن طوع يديه، فلا حيلة له إلا تمني العودة بالعمر إلى الوراء. إن الرغبة تدرك أنها لا تكفُ عن السريان في مجراها، على حين يدرك الشاعر، في الوقت نفسه، أن التأمل والرحيل المنفرد هما قدره المقدور في هذه اللحظة من الزمن. إنه لم يبلغ الشيخوخة بعد، ولكنه يستشرفها في عزلة المنفى، وانكسار الذاكرة. ويقول سعدي يوسف:

تخرج البنت التي تعمل في المخزن
من غرفتها
بالطابق الثاني
. . .
. . .
ستمضي البنت كالصبح إلى المقهى
تضم القهوة الأولى
إلى كنزتها . . .
والبرد في الشارع
والمقهى الذي تألفه يدفأ . . .
كي تحلم أن تبقى هنا:
تجلس في الركن إلى طاولة،
تقرأ، أو تسمع موسيقى،

ومن يدري . . .
لعل الحب يأتي فجأةً ..
(«الصباح»، ص ١٥٥).

فتاة عادية جداً في صدر المشهد الذي يرسمه سعدي يوسف باقتدار مدهش. عاملة تسكن وحدها في غرفة. وقبل موعد عملها تشرب بمقهاها المعتاد قهوتها المعتادة. وتحلم أن تسمح لها الظروف بالبقاء هكذا: تقرأ في ركنها كتاباً أو تسمع الموسيقى في انتظار وافدٍ يأنس إليها أو تأنس إليه، يبادلها الحديث، والابتسامة والرغبة حيث يكون الحب كامناً لصدفته السعيدة.

إن الشاعر هنا يرمق ببساطة الإنسان، وأحلامه الشاردة بين الحرف والنغم، وحاجته الملحّة إلى المشاركة، ورغبة جوارحه المسكونة بألق الروح التي تصوغ الأمل. الشاعر هنا ليس أكثر من ملاحظٍ خارجي للوهلة الأولى، ولكنه، في حقيقة الأمر، حالم بوجوده في المشهد من حيث هو إمكان لهذا الآخر المنتظر: الحب الذي يأتي فجأة. إنني أوجدُ في المكان الذي لا أُوجدُ فيه كما تقول كرستيفا: بيد أن المفارقة تختفي عند الحدِّ الذي يقترحه الوعدُ المُتخيَّل: ماذا لو التقى حجازي الفتاة قبل عشرين عاماً من الآن؟ وماذا لو حلَّ سعدي في إهاب العاشق الذي تحلم به عاملة المخزن الشابة؟ . . . وهكذا. إن مشهد حضور الآخر في القصيدة، على هذا النحو، يشفُّ عن غياب الأنا المتمثلة، وحضور الأنا الأخرى. وكما أشار ميرلو-پونتي في كتاباته المتأخرة «فإن الجسد فعل رؤية يجعل من اللامرئي مرئيا»:(١٦) جسد يعود إلى الماضي، جسد يحلُّ في جسد. وهذا الجسد جسدي، ولكنه جسد الأنا الأخرى. والذي يدفع بهذه الأنا إلى الحضور هو ذلك الآخر الذي حفز رغبتي في التواصل معه عبر انفصال جذور جسدي الآني عن تربتها الأولى.

تأخذ صورة الآخر، عند أحمد مطر، منحى مختلفاً، ويشع المشهد بالتهكم والسخرية والشفقة والاندهاش جميعاً. الآخر الغريب، عند مطر، يبدو في العادة متآمراً على الأنا أو راثياً لحالها:

في مطار أجنبي
حدق الشرطي بي
قبل أن يطلب أوراقي
ولما لم يجد عندي لساناً أو شَفَةْ
زمَّ عينيه وأبدى أَسَفَهْ
قائلاً: أهلاً وسهلاً
.. يا صديقي العربي
(«هويّة»، ص ٩٦).

الآخر، عند مطر، عموماً، هو الآخر السياسي وليس الآخر الإنساني أو الاجتماعي أو الثقافي. وهذا هو ما يعطي قصيدة مطر قدراً كبيراً من التسطح برغم فاعليتها الهجائية

المعروفة. ولكن شاعرية مطر تصبح أثقل وزناً عندما تتناول انقسام الأنا أو تمسُّ مسّاً هادئاً حضور الأنا الأخرى بدافع الخوف لا بدافع الرغبة:

صدفةً شاهدتني
في رحلتي مني إليّ
مسرعاً قبّلت عيني
وصافحت يدي
قلت لي: عفواً .. فلا وقت لديّ
أنا مضطر لأن أتركني،
بالله ..
سلِّم لي عليّ!
(«ضائع»، ص ٢٩٥).

إن الأنا تقف، وتمشي، وتعيش، على بعدٍ كافٍ من نفسها كي تحرس توأمها الداخلي من الموت. وإذا كان الطاغية يختار، كما هو معروف، أشباهاً فيزيائية تنوب عنه في التصدي للأخطار التي تهدد حياته، فلماذا لا تفعل الأنا المقموعة الشيء ذاته بوسيلتها الخاصة! وعند محمود درويش يعمل انقسام الأنا في اتجاه آخر، أشد ثراءً وزخماً، فالأنا الأخرى تستلهم عمق حضورها من غياب الأنا الأصلية في مفارقة الفعلين: أوجد/أعيش، كما هي الحال عند سارتر الذي وضع فروقاً مائزة بين الفعلين من وجهة النظر الوجودية. يقول محمود درويش:

أنا المتكلمُ الغائبْ
سأنتظر انتظاري
كنت أعرفني
...
...
أحب يمامةً
سميتها بلداً
أنا ضد العلاقة،
والبدايةِ،
والنهايةِ،
ضد أسمائي
أنا المتكلمُ
الغائبْ.
(«تلك صورتها وهذا انتحار العاشق»، ص ٢١٥).

إن القلق (حتى في مقابلته للذة واختلافه مع مبدئها تبعاً للفكر الفرويدي) هو عين قوة الحياة ذاتها.[١٧] إن غريزة الحياة مسكونة، إذن، بالقلق. وتنبع المفارقة من كون غريزة الموت، حسب تحليل فرويد، مسكونة باللذة. وبرغم أن القلق الذي رنا إليه فرويد قلق موجود بذاته، لا من شيء أو على شيء، ولكن ارتباطه لديه بالفردية والتفرد والعزلة وهاجس الزمن والآخرية هو ما يجعله قلقاً يبحث عن موضوعه ومناط فعله وغايته.

هل يكون القلق، بهذا المعنى، حليف الاغتراب؟ وهل يكون الاغتراب، بدوره، مرتبطاً بقوة الحياة؟ قد يكون ذلك كذلك بالفعل، ما دام التفرُّدُ، ونيرُ الزمن، ووطأةُ الآخرية، هي الأشياء التي تحدده في دلالة خاصة من دلالاته. وهنا قد تصبح رحلة المنفى محاكاة مادية ملموسة لرحلة معنوية سابقة تعثر على إحداثياتها في الذات الداخلية، ولكنها تبدأ، هذه المرة، من اصطدامها برمز الآخرية الأشد قسوةً وبطشاً وعناداً: السلطة السياسية المتمثلة في الواحد أو الطاغية أو المحتلٍّ الغاصب. ولذلك فربما مَثَّلَ مشهد الانفتاح على الآخر الغريب (خاصة في نموذج المرأة) الوجه الجديد للآخرية. إنه الآخر بوصفه شفاءً من جرح الآخرين بما فيهم الراعي والقطيع؛ أي المستبد السياسي وأفراد شعبه المذعنين له، وبما فيهم المستعمر البغيض كذلك. الأنوثة الوافدة هنا هي احتواءُ مفعمٌ بروح الاختلاف الذي ينفي التشابه مع المألوف لدى الشاعر. وهي، في مستوى أعلى من التأويل مخايلة لحرية الحس الملموسة التي تعمل ترجيحاتها على إثارة ما في الإمكان من صور تنتظر وعد تحققها في أفق الفعل، لتلهم الشاعر فرصة انعتاقه من أغلال التواؤم مع عالمه القَديم.

قد تكون الأحلام الشاردة هي راحة الكينونة كما يقول باشلار، غير أن القلق (التفرّد والزمن والآخر) يعتور الحلم الشارد، بين فينة وأخرى، لأن ذلك الحلم لا ينجو، مهما حاول، من قوة الحياة. ولعل تشكل مشهد الآخر الغريب، في العادة، عبر صورةٍ تمثيليةٍ تبتعد، رويداً، عن الخيال الاستعاري فيما تقترب من السرد والعرض هو المَجلى الحقيقي لقوة الحياة في واقعها المباشر الذي يعزف عن الالتفاف. ولعل واهب السرد (بتعبير بارت) هو صانع أسطورة لا تعني رموزها سوى كونها نزوعاً لاهثاً إلى امتلائها بصورة الواقع الذي يختلف عن ذاته من حيث كونه طبيعة حريةٍ ونموٍّ وتحققٍ مفقودة.

المصادر الشعرية

حجازي، أحمد عبد المعطي. **الأعمال الكاملة**. الكويت: دار سعاد الصباح، ١٩٩٣. وجميع الاستشهادات الشعرية من حجازي تحيل إلى هذه الطبعة.

مطر، أحمد. **الأعمال الشعرية الكاملة**. ط ٣. لندن: د. ن.، ٢٠٠٤. وجميع الاستشهادات الشعرية من مطر تحيل إلى هذه الطبعة.

يوسف، سعدي. **أربع حركات :مختارات شعرية**. القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، ١٩٩٦. وجميع الاستشهادات الشعرية من يوسف تحيل إلى هذه الطبعة.

درويش، محمود. **ديوان محمود درويش**. بيروت: دار رياض الريّس، ٢٠٠٥. وجميع الاستشهادات الشعرية من درويش تحيل إلى هذه الطبعة.

(١) جفري بارندر، محرر، **المعتقدات الدينية لدى الشعوب**، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة عبد الغفار مكاوي (الكويت: عالم المعرفة، ١٩٩٣)، ص٢٧٣.

(٢) **المرجع السابق**، ص ص ٢٧٤-٢٧٦.

(٣) جوليا كريستيڤا، **علم النص**، ترجمة فريد الزاهي (الدار البيضاء: دار طوبقال، ١٩٩١)، ص ٧٨.

(٤) جون . ر . بورر، وميلتون جولدينجر (جمع)، **الفلسفة وقضايا العصر**، ترجمة أحمد حمدي محمود (القاهرة: هيئة الكتاب، ١٩٩٠)، ص ٥٩.

(٥) إتين دي لابويسيه، **مقال في العبودية المختارة**، ترجمة مصطفى صفوان (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٢)، ص٨١.

(٦) **المرجع السابق**، ص ص٨٣-٨٤.

(٧) راجع:

Christopher Collins, *The Act of Poetry* (NY: Random House, 1970) 39.

(٨) راجع:

Roman Jakobson, *Verbal Art, Verbal Sign, Verbal Time* (Minneapolis: U of Minnesota P, 1985) 32.

(٩) كرستين تمبل، **المخ البشري، مدخل إلى دراسة السايكولوجيا والسلوك**، ترجمة عاطف أحمد (الكويت: عالم المعرفة، ٢٠٠٢)، ص ١١١.

(١٠) ج. ف. دونسيل، **علم النفس الفلسفي**، ترجمة سعيد أحمد الحكيم (بغداد: دار الشئون الثقافية، ١٩٨٦)، ص ١١٣.

(١١) **المرجع السابق**، ص ١١٤.

(١٢) جون كوين، **بناء لغة الشعر**، ترجمة أحمد درويش (القاهرة: مكتبة الزهراء، ١٩٨٥)، ص ٢٣٢.

(١٣) جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، ج ٢ (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢)، ص ٥٥٦.

(١٤) كارل بوپر، **بحثاً عن عالم أفضل**، ترجمة أحمد مستجير (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٩)، ص ٢٢٧.

(١٥) راجع:

Elizabeth Wright, *Psychoanalytic Criticism: Theory in Practice* (London and NY: Methuen, 1984) 111.

(١٦) ج. هيو سلڤرمان، **نصيات: بين الهرمنيوطيقا والتفكيكية**، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٢)، ص ٢٢٣.

(١٧) جيمس ب. كارس، **الموت والوجود**، ترجمة بدر الديب (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٨)، ص١٢٤.

رحلات نايپول إلى العالم الإسلامي: ملامح رؤية منحازة

فخري صالح

في وقت مبكر، وقبل حوالي عشرين عاماً، أشار إدوارد سعيد في كتابه *Covering Islam* (**تغطية الإسلام**) (الطبعة الأولى ١٩٨١) إلى الدور الذي يلعبه كتّاب مثل نايپول في إظهار صورة المسلمين والعرب بوصفهم مزودين للعالم بالنفط، أو بكونهم إرهابيين، أو عصابات متعطشة للدماء. ويرى سعيد أن

> دور ف. س. نايپول في المساعدة على توضيح العداء العام والكراهية تجاه الإسلام هو أمر مثير بالفعل. ففي مقابلة أجرتها معه مجلة **نيوزويك** (أغسطس ١٨، ١٩٨٠) يتكلم نايپول عن كتاب يقوم بإعداده عن «الإسلام»، ثم إنه يتبرع بالقول إن «الأصولية الإسلامية لا تمتلك أية أرضية ثقافية، ولذا فإنها سوف تنهار». لكنه لا يقول لنا أية أصولية إسلامية يقصد بالتحديد، وأي نوع من الأرضية الثقافية يعنيها: لا شك أنه كان يفكر بإيران، لكنه كان يفكر أيضاً – وبالعبارات الغامضة نفسها – بالموجة الإسلامية المعادية للإمبريالية والطالعة في العالم الثالث بعد الحرب العالمية الثانية، والتي يظهر نايپول عداء قوياً لها كما نلحظ في كتابه **بين المؤمنين: رحلة إسلامية**. وفي **حرب العصابات** و**منحنى النهر**، لنختار اثنين من بين أحدث أعماله الروائية، يبدو الإسلام متهماً . . . إن «الإسلام» يساوي، بصورة أو أخرى، كل شيء ينكره المرء من وجهة نظر العقلانية الغربية المتحضرة.[1]

لقد تنبه سعيد إلى تماثل نايپول مع النظرة الاستشراقية في رؤيته لشعوب العالم الثالث، بما في ذلك وطنه الكاريبي، فهو مثله مثل عدد كبير من الروائيين، والمعلقين والمراسلين وصناع القرار في الغرب، لا يرى تمايزاً ضمن الإسلام، ويصر على تحويله إلى جوهر غير عقلاني (ص ص ٨–٩). ولهذا فهو بدلاً من أن يلجأ إلى التحليل والفهم يندفع إلى تنميط الإسلام والمسلمين، وتقديم صورة جوهرانية متأصلة لشعوب وثقافات متنوعة أصبحت جزءاً من ميراث الإسلام على مدار العصور. وبسبب نقص معرفته بتاريخ الإسلام يقفز إلى التعميم والحكم غير المبني على معايشة للشعوب التي يرتحل إليها، ويطلق أحكاماً تدل على تحيزه وكراهيته البينة للعرب والمسلمين.

من هنا يبدو أن البحث في صورة الإسلام والمسلمين في كتب رحلات نايپول إلى العالم الإسلامي هو بمثابة محاولة لفهم كيف يفكر روائي عالمي كبير صنع ميراثه السردي والثقافي بعامة من الارتحال بين الشعوب ومن تأمل ظاهرة الاجتماع البشري، حين يصطدم بشعوب وإثنيات لا تنتمي إلى محيطه الجغرافي، خصوصاً وأنه يمثل جيلاً من الكتاب المولودين في العالم ما بعد الكولونيالي الذين كان عليهم «أن يواجهوا المشكلات الناشئة عن انسحاب الأنظمة الإمبريالية من المستعمرات، وما نشأ نتيجة لذلك من فوضى وتشوش ثقافيين، كما يوضح بروس كينج في كتابه عن نايپول.[٢]

لقد ولد نايپول في ترينيداد بالكاريبي لعائلة تتحدر من أصول هندية تقطن في منطقة ريفية فقيرة تعاني من التمييز ضدها بوصفها أقلية عرقية في ترينيداد، التي يعد العرق الأسود الأغلبية فيها. وقد أثر هذا الوضع على نشأة نايپول، وحكم مواقفه من الاستعمار، والأعراق والشعوب المختلفة التي ارتحل إليها، وكتب عنها عدداً من كتب رحلاته، التي تعد من بين أكثر نتاجه قراءة واقتباساً في الصحافة الغربية. ويمكن القول إن إحساس نايپول بكونه عضواً في أقلية هندية تعيش في الكاريبي جعل موضعه في ما يسمى «آداب ما بعد الاستعمار» Postcolonial Literatures أكثر تعقيداً وصعوبة من مواقف الكتاب القوميين في تلك المنطقة من العالم. فحالما غادر نايپول ترينيداد إلى إنجلترا للدراسة في جامعة أكسفورد بدأ ينظر إلى نفسه بوصفه «كاتباً كوزموپوليتانياً متحرراً من محليته» (كينج، ص ٢)، كاتباً بلا جذور! ويمكن النظر إلى العديد من أعماله الروائية، وكتب رحلاته، كمصادقة على تلك الرؤية التي حملها بعد أن غادر ترينيداد وهو لم يتجاوز الثامنة عشرة من عمره ليحط في قلب الإمبراطورية. ومن الملاحظ كذلك أنه لم يعد إلى ترينيداد إلا بعد وفاة واحدة من أخواته في ثمانينيات القرن الماضي، قاضياً معظم وقته في قلب الإمبراطورية البريطانية الغاربة، متحسراً على انسحاب الجيوش الكولونيالية من المستعمرات.

كتب نايپول معظم كتبه في مستقره الأخير في بريطانيا، فروايته الأولى *A Home for Mr. Biswas* **بيت للسيد بيسواس** (١٩٦١)، وهي عمله الأساسي الأول الذي يحكي عن حياة والده سيبرساد، الذي عمل في الصحافة ولم يلاق النجاح الذي كان ينشده، تعد سبراً متخيلاً للتجربة الهندية في ترينيداد، حيث يصور نايپول اضمحلال الثقافة الهندية في صفوف الجالية الهندية المرتحلة إلى جزر الكاريبي في القرن التاسع عشر. ويمكن أن نلحظ، بدءاً من تلك الرواية التي أسست لشهرة نايپول وجعلته واحداً من كبار كتاب الرواية في العالم الأنجلو-ساكسوني، غلبة الاهتمام بالهند، كثقافة وحضارة وإثنية، على أعمال نايپول، سواء الروائية منها أو غير الروائية. وقد تغذى هذا الاهتمام على ارتحال الكاتب الدائم إلى بريطانيا في بداية خمسينيات القرن الماضي وعزمه على البقاء هناك بعد مجيئه لدراسة الأدب الإنجليزي في جامعة أكسفورد.

منذ تلك اللحظة الفارقة في مسيرته الثقافية بدأ نايپول يرتحل في أقطار الأرض معلقاً على مشكلات العالم الحديث، راسماً في أعماله الروائية، وكذلك في كتبه التي يختلط فيها السرد بالسيرة بأدب الرحلة، أقدار الإمبراطوريات والدول. وهو يشدد في تلك الأعمال على التناقضات والمفارقات التي تحكم التجارب البشرية، مرتحلاً من تلك النقطة التي تجعل

من الكاتب، الذي سلخ نفسه عن البيئة العرقية الثقافية التي نشأ ضمن شروطها، كائناً عالمياً لا وطن له يحد من رؤيته لما حوله، وهو ما جرّ عليه الكثير من الانتقادات الحادة حتى بين كتاب وطنه الكاريبي.

يبدو موضوع الهند مركزياً في كتب رحلات نايپول العديدة، التي تصف ارتحاله إلى الكاريبي ودول أمريكا اللاتينية وأفريقيا والهند والعالم الإسلامي. يكتب نايپول، في كتابه *An Area of Darkness* **نطاق الظلام** (١٩٦٤)، وهو خلاصة رحلة أولى إلى الهند، عن إحباطه الشخصي من وضع الهند، تلك الحضارة العظيمة التي احتلت خيال طفولته وجعلته يحلم بأصوله الإثنية وجذوره الثقافية في تلك المنطقة العتيقة البعيدة من العالم. إن الهند – رغم اتساعها الجغرافي، وعدد سكانها الهائل، وعراقتها التاريخية والحضارية – بدت له، بعد رحلته تلك، مجرد دولة شرقية تنتمي إلى العالم الثالث. وهو ينهي كتابه متحسراً على الهند ومشدداً على منفاه الأبدي، وابتعاده عن حلم طفولته بلقاء الهند:

> الآن فقط، بعد أن تحددت تجربتي مع الهند بصورة شديدة الوضوح في مقابل منفاي الشخصي، أدركت أنني كنت قريباً جداً في سنتي الأخيرة من إنكار الهند ورفضها، وكيف أصبح ذلك الرفض يشكل أساس تفكيري ومشاعري. كانت الهند، بسبب هذا الإدراك، في عالم يمكن للوهم فيه أن يصبح مفهوماً فكرياً لا مجرد إحساس نشعر به وهو يخترق العظم منا، تنزلق مبتعدة عني.[٣]

كانت رحلة نايپول تلك إلى الهند، والتي سجلها الكاتب في **نطاق الظلام**، نوعاً من المواجهة الحاسمة مع الماضي المتخيل. لكنها قادت إلى رحلات أخرى إلى الهند لاكتشاف شبه القارة، ومعرفة الأسباب التي أدت إلى تخلف واحدة من أعظم حضارات العالم، وإعادة اكتشاف الذات وماضيها المتخيل في الوقت نفسه. وفي ***India: A Wounded Civilization*** **الهند: حضارة جريحة** (الطبعة الأولى ١٩٧٧) يسعى نايپول إلى اكتشاف الهند مجدداً، وهو يفعل ذلك من خلال الإصغاء للشخصيات التي تحتشد في كتاب رحلاته الثاني عن الهند. لكن المثير للاهتمام هنا هو أن الكاتب الترينيدادي، ذا الأصول الهندية، يعود إلى الهند مدفوعاً بالرغبة في اكتشاف الآثار التي تركها الحكم الأجنبي لشبه القارة على جسد الهند وثقافتها وحضارتها المسالمة التي لم تحاول طوال آلاف السنوات أن تدافع عن نفسها، أو تستفيد من تجاربها المتمدة مع المحتلين، كما يردد نايپول في كل ما كتبه عن الهند. ما يلفت الانتباه أكثر، ويتصل بعنوان هذه القراءة لرحلات نايپول إلى العالم الإسلامي، هو ما يقوله في مفتتح الكتاب واصفاً قاعة الانتظار في مطار بومباي لدى وصوله في بداية رحلته:

> هناك أنواع جديدة من الوصول والرحيل في عالمنا هذه الأيام. شبه الجزيرة العربية، المحظوظة مجدداً، تتمدد خارج حدودها ثانية. بينما تبدو الهند، مرة أخرى، وهي تقبع على المحيط الخارجي لهذا الكون العربي الجديد، أكثر مما

> كانت في القرن الثامن، عندما انتشر دين الإسلام في كل الاتجاهات، واكتسح العرب - يقودهم، كما يقال، فتى في السابعة عشرة من عمره - مملكة السند الهندية. كان هذا فصلاً من الفصول، كما يقول المؤرخون. لكن السند ليست جزءاً من الهند الآن؛ لقد انكمشت الهند و تقلصت منذ غزاها العرب. ليس هناك حضارة مثل حضارة الهند كانت عاجزة كل العجز عن التعامل مع العالم الخارجي؛ ليس هناك بلد كان من السهل غزوه ونهبه مثل الهند التي لم تتعلم إلا القليل من الكوارث التي أصابتها. فبعد خمسمائة عام من انتصار العرب في السند، حكم المسلمون في دلهي بوصفهم أغراباً عن الشعب. وقد انتهى الحكم الأجنبي - المسلمون لمدة خمسمائة عام، والبريطانيون لمدة مائة وخمسين عاماً - في دلهي عام ١٩٤٧.(٤)

تثير هذه البداية غير المتوقعة للكتاب السابق، الذي يسعى إلى تصوير الهند الحديثة واكتشافها مجدداً على خلفية رحلة الكاتب الأولى، الكثير من الشكوك حول الغاية التي يتوخاها نايپول من عودته إلى مسقط رأس أجداده. إن نايپول يذكر، للمرة الأولى في كتبه، إخضاع العرب لمملكة السند (التي تشكل الآن الجزء الجنوبي من پاكستان وأفغانستان)، ممهداً لهجومه على العرب والمسلمين الذين دمروا الهند ونهبوا خيراتها، وأفقروها وأوقفوا نمو حضارتها! وسوف يعيد نايپول الحديث عن سقوط السند في بدايات القرن الثامن الميلادي على أيدي المسلمين أكثر من مرة، كما لو أن هذا الحدث البعيد في التاريخ يشكل جرحاً عميقاً متقرحاً داخل الكاتب الترينيدادي الهندي الأصل.

انطلاقاً مما سبق، يمكن القول إن كراهية نايپول للعرب والمسلمين، وانحيازه ضدهم، قد بدأت مبكرة في كتاباته، قبل أن يرتحل إلى العالم الإسلامي وينشر كتابيه **بين المؤمنين: رحلة إسلامية** *Among the Believers: An Islamic Journey* (١٩٨١) و *Beyond Belief: Islamic Excursions Among the Converted Peoples* **أبعد من الإيمان: رحلات إسلامية إلى الشعوب المرتدة** (١٩٩٨). ولعل بالإمكان تلمس جذور هذا الانحياز، وأسبابه على الأقل، في التركيبة السكانية لترينيداد، وغلبة العنصر الأسود، وعدم اندماج السكان ذوي الأصول الهندوسية في ترينيداد التي استقلت عن الاستعمار البريطاني. ولقد وجدت الجالية الهندية، غير المسلمة، نفسها مهددة، بل ومتهمة، من قبل الحكم الوطني الأسود لترينيداد؛ في الوقت الذي أبدى فيه المسلمون، من أصول هندية، اندماجهم في النظام الوطني الجديد الذي همش الهندوس وعاملهم كأعداء (كينج، ص ١١).

يعلق بروس كينج في كتابه عن نايپول على الأصول العرقية لنايپول، جاعلاً هذه الأصول سبباً في مواقفه الغريبة أحياناً من بعض القضايا التي تناقشها رواياته، وكذلك في كتب رحلاته التي يلجأ بعضها إلى الحكم على الشعوب التي كتب عنها من منظور استشراقي غربي يعيد اختراع الكائنات والشعوب التي يصورها ويعلق عليها، حسب إدوارد سعيد. ومع ذلك فإن «نايپول واع تماما بأصله الهندي وميراثه الثقافي» (كينج، ص ١). ويرى

كينج أن كتاب نايپول *India: A Million Mutinies* **الهند: مليون تمرد** (١٩٩٠) يكشف عن كراهية للمسلمين الذين هزموا الهند وأنشأوا إمبراطورية إسلامية تغطي بلاد الهند والسند. وهو يوضح كذلك موقف نايپول من تفكك الإمبراطورية البريطانية مرجعاً هذا الموقف إلى خوفه من دور الإسلام في العالم المعاصر. إن نايپول «متشائم من الفوضى وغياب النظام اللذين تسبب فيهما انهيار الإمبراطورية، وهو لذلك قلق من ظهور العرب والإسلام مجدداً في المشهد العالمي بعد قرن واحد فقط من هزيمة إمبراطوريتهم الممتدة في أفريقيا والهند على أيدي القوى الأوروبية (ص ٨٤).[٥]

لقد كان لكتابات نايپول عن العالم الإسلامي دور واضح في نيله جائزة نوبل للآداب عام ٢٠٠١. فعندما أعلنت الأكاديمية السويدية قرارها بمنحه نوبل للآداب أشادت لجنة الجائزة بعمل نايپول بوصفه «مؤرخ أقدار الإمبراطوريات بالمعنى الأخلاقي للكلمة»، ونوهّت إلى أن أهميته تنبع من كونه يمثل «ذاكرة ما نسيه الآخرون، وتاريخ المنسيين والمهزومين». وقد خصت اللجنة كتاب نايپول **أبعد من الإيمان**، الذي يسرد رحلاته إلى عدد من الدول الإسلامية الآسيوية، بالذكر قائلة إن «كتب رحلاته تسمح للشهود أن يدلوا بشهاداتهم في كل منعطف، وعلى الأخص في وصفه القوي للمناطق الشرقية من العالم الإسلامي».[٦]

وقد تركز الضوء منذ تلك اللحظة على ما كتبه نايپول عن العالم الإسلامي، في كتب رحلاته، وعلى ملاحظاته عن الإسلام والمسلمين في الحوارات التي أجريت معه على أثر صدور كتبه التي يحلل فيها – من خلال أدب الرحلة – طبائع المسلمين، ويعيد النظر، من وجهة نظر الرحالة الذي يجوب الآفاق، في علاقة الإسلام بالشعوب التي اعتنقته وأصبح جزءاً مركزياً من ثقافاتها، بل إنه أزاح من طريقه الثقافات والأديان الأصيلة، حسب ما يرى نايپول، وجعلها تغور في أعماق لاوعي تلك الشعوب. هكذا أصبح نايپول، وقد منح نوبل للآداب بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١، مثار جدل واسع في أرجاء الأرض كافة. وجرى الحديث في الصحافة والمجلات الأكاديمية ووسائل الإعلام المختلفة عن توقيت منحه جائزة نوبل للآداب وارتباط ذلك بتصاعد العداء للإسلام والمسلمين في الغرب، وما جرى من قولبة للإسلام في وسائل الإعلان الغربية. وقد أصبح نايپول جزءاً من الحملة التي شنت ضد الإسلام والمسلمين. وهو لم يتوقف، منذ ذلك الحين، عن حملته ضد الإسلام والعرب والمسلمين، بل إنه قام بمد تلك الحملة إلى مناطق لم يزرها من العالم الإسلامي، بل إنه لا يعرف عنها إلا أقل القليل، واستند في هجومه عليها إلى كلام الصحف والإعلام المرئي، أكثر من تحصله على معرفة تاريخية وبحثية بتلك المناطق. ففي حوار أجراه معه أندرو رايمر يقول نايپول إنه مقتنع بأن المملكة العربية السعودية تسعى إلى السيطرة على العالم، «فبعد سقوط الاتحاد السوڤييتي لا شيء يمكن أن يقف في وجه السعوديين. إنهم يقومون بتمويل المدارس الإسلامية في جميع أنحاء العالم، ويشجعون الإرهاب، وهم يهدفون إلى تدمير الثقافات والأنظمة السياسية الأخرى».[٧]

وبرغم غرابة هذا الرأي الذي يبديه نايپول تجاه وضع العالم الجيو-سياسي في الوقت الراهن، وصدوره عن جهل شديد بموازين القوى، فإن بالإمكان موضعة هذه التقولات بشأن العالم الإسلامي في سياق حملة نايپول على الإسلام والمسلمين والعرب،

في كتب رحلاته، وفي حواراته الصحفية، وفي بعض المحاضرات التي ألقاها مستنداً - بصورة أساسية - إلى رحلاته إلى العالم الإسلامي. وقد استمر نايپول، بعد حصوله على نوبل للآداب، في انحيازه ضد الإسلام، كما اتخذ من أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١ منصة لاتهام الإسلام والمسلمين بالإرهاب ونشر الكراهية في العالم، منسجماً في ذلك مع تعريف الرئيس الأمريكي جورج دبليو بوش للإرهاب. يقول نايپول في حوار مع آدم شاتز إن أحداث ١١ سبتمبر «لا سبب لها. الكراهية الدينية والتحريض الديني هما السببان الوحيدان [لمثل هذا العمل]. لا أظن أن سببها كان السياسة الخارجية الأمريكية. هناك مقطع في واحدة من قصص كونراد القصيرة التي كتبها عن الإيست إنديز حيث يدرك الرجل البدائي أنه لا يملك شيئاً في هذا العالم فيطلق صرخة غضب عظيمة».[٨]

يقودنا هذا النوع من الهجوم غير المبرر على الإسلام والمسلمين إلى موقف نايپول الثابت من موضوع كان يشغله منذ فترة طويلة؛ فروايات نايپول، في معظمها، تحتشد بالمسلمين والعرب والشرقيين الذين ينتمون إلى بقاع مختلفة من العالم، بما في ذلك مسقط رأسه في ترينيداد. وهو في روايته *A Bend in the River* **منحنى النهر** (١٩٧٩) يسرد حكاية سالم التاجر الهندي المسلم الذي قضى طفولته وصباه على شاطئ أفريقيا الشرقي، وعندما قرر التوغل في قلب أفريقيا اكتشف أن انسحاب القوة الكولونيالية من الأرض الأفريقية قد خلق فوضى هائلة من القتل والنهب وصراع القبائل، وانقلاب الأوضاع رأساً على عقب. لكن ما يهمنا في هذه الرواية - مما يتصل بنظرة نايپول إلى الإسلام - هو تشديد سالم على أصوله الهندية، ومحاولته الثابتة، على مدار صفحات الرواية، أن ينفي علاقته بالعرب الذين يشاركون الأشخاص ذوي الأصول الهندية سكناهم على ساحل أفريقيا الشرقي. إن سالم يدرك، بصورة مبالغ فيها، اختلافه كهندي عن عرب أفريقيا؛ وهو يشدد بصورة وسواسية على هذا الاختلاف، ويرى أن العرب، الذين نشروا الإسلام في أفريقيا، كما فعلوا في شبه القارة الهندية، قد دالت دولتهم بعد مجيء الحضارة الأوروبية - التي لا يرى سالم حضارة غيرها يمكن أن تضم البشرية بين جوانحها. لقد «كف [العرب] عن التسلح بنظرتهم المتعلقة بموقعهم في هذا العالم . . . ولم يعودوا يتذكرون من هم ومن أين جاءوا»، وما يعرفونه الآن، حسب الراوي في **منحنى النهر** هو «أنهم مسلمون، ولديهم القرآن والشريعة».[٩]

من هنا فإن الشاغل الأساسي للرواية، التي تصلنا أحداثها على لسان سالم، هو تصوير الأخطار المحدقة بالشخصيات المهاجرة من الهند إلى أفريقيا بعد انسحاب الاستعمار من مستعمراته السابقة، والفوضى التي آلت إليها تلك المستعمرات نتيجة لذلك. وهي حكاية شبيهة بحكاية الجالية الهندية المهاجرة إلى ترينيداد، وما آلت إليه أوضاعها بعد انسحاب المستعمر وصعود العرق الوطني الأسود في المرحلة ما بعد الكولونيالية. وسوف يتضح هذا البعد الوسواسي بخصوص الهند والعرق الهندي أكثر في ما كتبه نايپول عن رحلاته إلى العالم الإسلامي.

في كتب رحلاته إلى العالم الإسلامي يوجّه نايپول نقداً عنيفاً للإسلام، وكأنه يكتشفه لأول مرة. في كتابيه **بين المؤمنين: رحلة إسلامية** و **أبعد من الإيمان: رحلات إسلامية إلى الشعوب المرتدة**، يرتحل نايپول في قلب إيران وپاكستان وماليزيا وإندونيسيا،

حاكياً قصصاً وتعليقات وتأملات عن شعوب هذه البلدان الإسلامية الأربعة، واصفاً تلك الشعوب بأنها «شعوب مرتدة» عن أديانها الأصلية. وهو في رحلته الأولى إلى تلك البلدان، والتي بدأها في نهاية سبعينيات القرن الماضي، زار إيران، فپاكستان، وماليزيا، وأخيراً إندونيسيا. وفي منتصف التسعينيات كرر رحلته فزار إندونيسيا، فإيران، فپاكستان، فماليزيا. ويحاول نايپول، في تعليقاته الجانبية على تلك الرحلة المزدوجة إلى البلدان الإسلامية نفسها، أن يرى تحت السطح التحولات الكبرى والانقلابات العميقة التي ضربت هذه المنطقة من العالم في النصف الثاني من القرن العشرين. وهو في هذين المجلدين الضخمين من كتب رحلاته يلمح ما يمكن تسميته بصعود المسألة الإسلامية في منعطف القرن، مشدداً في مواضع عديدة من كتابيه على أنه يحاول أن يفهم ما كان يجري في عالم السياسة الغامض المشوش، في العديد من الأقطار الإسلامية، راغباً في وضع يده على هويات تلك البلدان في عالم الصراع الناشب في كل ركنٍ من أركان الكرة الأرضية.

يتضح موقف نايپول من الإسلام بدءاً من الصفحات الأولى من **بين المؤمنين: رحلة إسلامية**. إنه يستنتج قبل بدء رحلته في تلك الأصقاع الإسلامية، وتحديداً عندما ييمم شطر إيران الخميني في الأشهر الأخيرة من عام ١٩٧٩، أن «الإسلام، ومنذ البدايات، كان إمبريالية وديناً في الوقت نفسه، ويشبه تاريخه، بصورة لا تخطئها العين، تاريخ روما في نسخة مسرّعة حيث يتطور من نموذج الدولة–المدينة إلى الحاكمية المطلقة في شبه الجزيرة، ومن ثمّ إلى الإمبراطورية، مع تشديد خاص على كل مرحلة من مراحل ذلك التطور».(١٠)

منطلقاً من هذه الرؤية للإسلام وتاريخه والمسلمين ودورهم في الحضارات القديمة، يبدأ نايپول رحلته إلى إيران في الأيام الأولى من انتصار الثورة الإيرانية على يدي آية الله الخميني. وهو يتأمل، في الصفحات الأولى من تلك الرحلة، معرفته بالإسلام والمسلمين فيكتشف فقرها. إنه يصرح قائلاً إن «المسلمين كانوا جزءاً من الجالية الهندية الصغيرة قليلة العدد في ترينيداد، وهي الجالية التي ولدت ضمنها . . . لكن يمكنني القول، في الوقت نفسه، إنني عرفت مسلمين طوال حياتي، لكنني عرفت القليل عن دينهم» (ص ١١). ورغم أنه يقرر منذ البداية أن معرفته بالإسلام كانت شديدة الفقر فإنه لا يتورع عن النطق بأحكام قاسية على الإسلام كدين وحضارة، وعلى المسلمين كشعوب وتاريخ. وهو يشير في بداية كتابه **بين المؤمنين** إلى أن خلفيته الثقافية الهندية في المجتمع الترينيدادي لم تمنعه من عد المسلمين الهنود، رغم كونهم ينحدرون عرقياً من الهند، مختلفين اختلافاً بيناً عن الهنود الذين ينحدر هو منهم. إن الاختلاف الذي يشير إليه نايپول هو نوع من الشعور الجماعي الذي تضفيه فئة اجتماعية على نفسها، بغض النظر عن اللون والعرق والثقافة التي قد تكون مشتركة. إنه يستجمع ذكرياته، إذ يبدأ ارتحاله في قلب العالم الإسلامي غير العربي، قائلاً إن معرفته بالإسلام قبل تلك الرحلة تتلخص في أن «لدى المسلمين رسولاً وكتاباً سماوياً؛ وهم يؤمنون بإله واحد أحد ويكرهون التشخيص؛ إن لديهم فكرة عن الجنة والنار . . . ولذا فإن الإسلام، كما كنت أراه عن بعد، أقل ميتافيزيقية وعملي أكثر من الهندوسية» (ص ١١). ومع أنه ارتحل طويلاً في العالم الإسلامي إلا أنه يقر بأنه «لم يضف كثيراً» (ص ١٢) إلى معرفته بالإسلام، ولم يغادر تلك الفكرة الأولية التي كونها عن

الإسلام والمسلمين منذ احتكاكه بالمسلمين في ترينيداد. لقد ظلت فكرته عن الإسلام على حالها، ولم تغتن بما شاهده خلال رحلاته على مدار حوالي عشرين عاماً. المدهش في الأمر أن هذه المعرفة الضحلة بالإسلام والمسلمين، وعدم توفر نايپول على معرفة تاريخية بالإسلام، لم تمنعه من التعميم حول الإسلام واتهام الحضارة الإسلامية بأنها لم تضف شيئا إلى الحضارة البشرية.

من أمثلة هذه الرؤية التعميمية للإسلام ما يقوله نايپول عندما يلتقي، في رحلته الأولى إلى إيران، آية الله صادق خلخالي، وهو يطلق عليه لقب «قاضي الإعدام في بدايات ثورة الخميني» (ص ٥٥). منذ لقائه الأول معه يدرك نايپول طبع خلخالي الخشن، وعدم قدرته على الإحساس بالرحمة ناقلاً عنه عبارته التي ظل يرددها طوال اللقاء: «لقد قتلت هوڤيدا» (ص ٨١)، قاصداً رئيس وزراء الشاه في أيامه الأخيرة والذي نفذ الحكم فيه أحد مساعدي خلخالي. وعندما يسأل نايپول خلخالي فيما إذا كان قد نفذ الحكم بهوڤيدا بنفسه، يجيب: «لا . . . لكنني كنت أملك البندقية» (ص ٥٦). وفي مقطع آخر من **بين المؤمنين** يصف نايپول ما فعله خلخالي بعد انتفاضة الأكراد غرب إيران. لقد حكم بالإعدام على خمسة وأربعين من الأكراد. وعندما تذمرت عائلة أحد السجناء في واحدة من القرى الكردية من أن ثلاثة من أسنان السجين قد اقتلعت، كما اقتلعت عيناه الاثنتان، أمر خلخالي بقلع عيني الشخص الذي قام بالتعذيب وقلع ثلاثة من أسنانه (ص ٨١).

يستنتج نايپول في نهاية الحكاية أن ما فعله خلخالي يمثل: «عدالة الإسلام، السريعة، الشخصية الطابع، والتي تفي بالشروط؛ إنها تفي بالحاجات البسيطة للمؤمن» (ص ٨١). والمثير في الأمر أن نايپول يقوم بالتعميم انطلاقاً من هذين الحدثين الرهيبين اللذين قام بهما آية الله صادق خلخالي، جاعلاً منهما مثالاً صائباً على بربرية المسلم ولا عقلانيته، ورد فعله غير العادل على من يناهضه أو يعارضه الرأي. وهو الأمر الذي نعثر عليه في معظم صفحات الكتاب، حيث يصور المسلمين بوصفهم قساة، غير منطقيين، بلغة نمطية استشراقية منحازة تجري على لسان كاتب ذي أصول هندية من الكاريبي.

إن الضرر الفادح الذي تسببه نظرة نايپول إلى الإسلام والمسلمين يتمثل في التسرع والاندفاع إلى التعميم انطلاقاً من وقائع محددة ومعزولة خاصة ببعض الأفراد من المسلمين الذين سمع منهم، أو التقاهم، أو رافقهم، خلال ارتحاله في عدد محدود من البلدان الإسلامية التي يمتلك كل منها تاريخاً شديد الخصوصية. وهذا يصدق على البلدان الأربعة التي زارها نايپول لأسباب تتعلق بميراثها الهندي البعيد قبل دخولها في الإسلام.

ينتقد إدوارد سعيد تسرع نايپول في إصدار الأحكام على الإسلام والمسلمين قائلاً إن نايپول ينزع في وصفه لشخصياته ومشاهده والأحداث التي يعيد تصويرها في كتابه **بين المؤمنين: رحلة إسلامية** «إلى الانزلاق بعيداً عن الخاص والمحدد لاجئاً إلى مملكة التعميم».[١١] إن ما نعثر عليه في كتاب نايپول، بصورة مستمرة، هو الثنائية الاستقطابية الخاصة بـ الإسلام/الغرب التي تظهر في كل مرة يعلق فيها الكاتب، خصوصاً في نهاية فصول الكتاب، على أثر الإسلام السلبي على الشعوب المسلمة التي زارها في رحلته. إن نايپول، استناداً إلى هذا النوع من التعميمات الفضفاضة، يعد الثورة الإيرانية وعودة

الإسلام إلى العالم الحديث (وهو ما افترض الكاتب أنه انسحب منذ زمن من حياة البشر) سبباً في الفوضى التي تعم العالم في الوقت الراهن!

لكننا نلحظ لهجة مغايرة، إلى حد ما، عندما يرتحل الكاتب باتجاه پاكستان. إن نايپول يبدو مرهف الحواس لكل ما يصادفه من مادة تاريخية، تتعلق بماضي پاكستان أو حاضرها. وهو يعلن بصورة مستمرة أن پاكستان كانت جزءاً من الأرض والحضارة الهندية، وأن حدث انفصالها عن شبه القارة الهندية يرجع صداه في نفسه. ولذلك فإن هذا الجزء من **بين المؤمنين** يسلسل الكلام عن الأفكار والأحداث التي أدت إلى انفصال پاكستان عن الهند عام ١٩٤٧، مستنداً في كلامه إلى الحقائق التاريخية، التي تصلنا على ألسنة أبطال رحلته من الپاكستانيين، من صحفيين وكتاب ومترجمين ومحامين وأناس عاديين وسائقي تاكسي. لكن سرد نايپول لمشكلات پاكستان، وتحولاتها العاصفة في الزمان الحديث، يسلمه إلى اتهام الإسلام بأنه سبب مأساة پاكستان ومعضلتها الراهنة. إن الإسلام في پاكستان، كما يرى نايپول، هو «خلاص كل إنسان؛ إنه الإيمان نفسه؛ قصة الرسول؛ الجماعة التي تتصل أفعالها ومناسباتها الجماعية. الوحدة، والإيمان والثواب والعقاب . . . ذلك هو جوهر الإسلام الذي يقيم في أساس مشاعر الجماعة: القلق مما سيحدث في الآخرة . . . حيث سيثاب المرء أو يعاقب» (ص ١٠٦).

استناداً إلى هذا الفهم القاصر للإسلام، كثقافة وحضارة ونظام حياة، يرى نايپول أن مأساة پاكستان تكمن في تسييس الإسلام، الذي يحتشد بالأوامر والنواهي ويطلب الإيمان من كل فرد من أفراد المجتمع، ولا يؤمن بحاجات الأفراد الدنيوية. يحمل الإسلام - بوصفه ديناً وحضارة - وزر ما فعلته الدكتاتورية في زمن ضياء الحق؛ ويقوم الكاتب بخلط الحاضر بالتاريخ، ويسقط الحالة الپاكستانية الراهنة، ورؤيته لفشل انفصال پاكستان عن الأرض الأم، على الإسلام الذي يتهمه بأنه دين إمبريالي اجتث الحضارات والثقافات الأخرى التي صادفها في طريقه.[١٢]

ما يختلف في هذا الجزء من رحلة نايپول إلى العالم الإسلامي، ويعزز الرؤية المنحازة ضد الإسلام منذ البداية، هو المادة التاريخية المتصلة بالماضي، فهي تعتمد على التعميمات والاستنتاجات غير القائمة على سرد تاريخي موثق، خصوصاً أن مصدر معرفة نايپول التاريخية، عن ماضي هذا الجزء من الأرض الهندية قبل الانفصال، لا يزيد عن كتاب **الشاهنامة** في ترجمة إنجليزية عثر عليها في إحدى المكتبات الپاكستانية. استناداً إلى هذه التعميمات التي يقدمها الكتاب حول الإسلام، فإن الغاية من فتح السند (الپاكستان) عام ٦٤٤ ميلادية، لم «يكن نشر العقيدة»، كما تقول كتب التاريخ التي ألفها مسلمون حول فتح السند. كانت الغاية من «الحملة اقتصادية-إمبريالية الطابع . . . وما كان مطلوباً من الشعوب المهزومة ليس الارتداد عن أديانهم والدخول في الإسلام، بل تأدية الجزية والضرائب، وتقديم الثروات والعبيد والجواري للمسلمين الفاتحين» (ص ١٣٢). وهو يرى، من ثمّ، تشابهاً بين فتح المسلمين لبلاد السند وغزو الأسبان للمكسيك. ويفسر نايپول أوجه الشبه بين الحالتين استناداً إلى التأثير الإسلامي على القوة الإمبريالية

الأسبانية وما ورثته هذه القوة الصاعدة عن العرب المسلمين الذين كانوا يحتلون بلاد الأندلس طوال ثمانية قرون. كان الأسبان «يشبهون العرب في عقيدتهم، وتعصبهم، وخشونتهم، وفقرهم، وجشعهم» (ص ١٣٢).

ومع ذلك فإن نظرة نايپول للإسلام ليست ثابتة؛ إنها تتأرجح على مدار صفحات الكتاب، وتتغير تبعاً للبلد الذي يزوره الكاتب. إنه يتعاطف مع الأقليات في إيران، مع المعادين للثورة الإيرانية الوليدة، مع المنتمين إلى الديانات الأخرى غير الإسلام؛ وهو في رحلته الپاكستانية متيقظ لكل ما يعيده إلى ماضي پاكستان الهندي، البعيد والقريب، ولكل ما يثبت له أن الإسلام سبب كل الكوارث التي أصابت پاكستان المعاصرة. أما في رحلته إلى ماليزيا فإننا نعثر على لهجة متعاطفة. إن النبرة الغاضبة المتهمة التي نصادفها في الفصول الثلاثة المكتوبة عن إيران وپاكستان وإندونيسيا تبدو غائبة هنا. ويمكن أن نعزو هذا التغير في النبرة إلى اختلاف الأوضاع السياسية بين إيران وپاكستان، من جهة، وماليزيا، من جهة أخرى. في البلدين الأولين وصف نايپول الوضع السياسي الملتهب، وشن هجوماً قاسياً على سياسة الثورة الإيرانية والسياسات المتقلبة للرئيس الپاكستاني السابق ضياء الحق. أما في رحلته إلى ماليزيا فقد رأى إسلاماً مختلفاً يتهدده الدعاة الآتون من پاكستان لينشروا نسخة متشددة من الإسلام. إن قصة ماليزيا، في هذه الجزء من الرحلة، تشير إلى بلد صناعي يرغب في اللحاق بالغرب المتقدم. لكن نايپول يركز، لا على التصنيع والنمو الاقتصادي المتسارع في هذا البلد الأسيوي المسلم، بل على التوتر الناشئ بين الريف والمدينة، على حكاية ماليزيا الرومانسية التي تجري مقارنتها بقصتي إيران وپاكستان الكئيبتين، كما يراها.

يعيد نايپول هذا الاختلاف إلى طبيعة الغزو الإسلامي لكل من پاكستان وإيران، وكيفية ارتحال الإسلام إلى هذه البقعة من شرق آسيا، فالعرب لم يغزوا

> هذه المنطقة، على عكس ما حصل في السند؛ لم تحصل هنا مذابح لطبقة المحاربين المحليين، لم يتم إنشاء مستعمرات عربية؛ لم يوزع العرب ما نهبوه فيما بينهم، ولم يرسلوا الكنوز والعبيد إلى الخليفة في العراق أو في سوريا، لم يتم فرض الجزية والمكوس على الكفار. لم تحدث أية كارثة، لم يتم محو نظام مستقر بين عشية وضحاها. لقد انتشر الإسلام كفكرة . . . هنا، فامتزج مع الأفكار القديمة. (ص ٢٢٥)

لكن من الواضح أن الاختلاف بين ماليزيا والدول الإسلامية الثلاث الأخرى له علاقة بالتركيبة الإثنية والبنية الاجتماعية التي تتشكل منها ماليزيا، ففيها يتنافس العرب والأوروبيون والفلاحون والعمال صينيو الأصل، إضافة إلى السكان الأصليين من أهل ماليزيا. إن الاختلاف الأساسي بين پاكستان وماليزيا، في خطاب رحلة نايپول، يتمثل في كون پاكستان جزءاً مقتطعاً من الهند، فيما ماليزيا تقع خارج نطاق الحضارة الهندية العتيقة: «ثمة آثار معمارية هندية قليلة في شمال ماليزيا، لكن الحضارة الهندية العظيمة لم تنم هنا، على العكس مما حصل في كمبوديا وفي جاوا» (ص ٢٢٦). ولقد بدأت الإرساليات

الباكستانية المسلمة، التي تنشر إسلاماً أصولياً، كما يرى نايپول، تغزو الأرض الماليزية حيث وجد المالاويون الريفيون، الغاضبون بسبب عجزهم عن منافسة الصينيين والأوروبيين، في الإسلام الأصولي بغيتهم للتأكيد على هويتهم المختلفة. لكن نايپول لا يهتم كثيراً، في هذا الموضع من كتاب رحلاته الأول إلى العالم الإسلامي، بتأمل ما يسميه الإسلام الأصولي في ماليزيا لأسباب تتعلق ببعد ماليزيا عن حواف الحضارة الهندية، وعدم تشكيلها تهديداً، من أي نوع، للهند المعاصرة، على عكس ما هو حال پاكستان التي خصص نايپول عدداً كبيراً من صفحات **بين المؤمنين** لتعريف القارئ بخطورة الإسلام الأصولي فيها.

تتغير النبرة عندما يقوم الكاتب بسرد حكاية رحلته إلى إندونيسيا، إذ يقوم بمزج ملاحظاته الشخصية، وتعليقاته وذكرياته حول أصوله الهندية، بأحاديثه مع الأشخاص الذين التقاهم في إندونيسيا. وهو منذ بداية الفصل المكتوب عن هذه الرحلة يكرر الحديث عن أن إندونيسيا كانت جزءاً لا يتجزأ من الحضارة الهندية القديمة. أما الإسلام فهو – حسب نايپول – لم «يحضر إلى [إندونيسيا] إلا في القرن الخامس عشر، ولم يكن الدين الرسمي للناس. لكن الماضي الهندي البوذي، الذي استمر مدة أربعة عشر قرناً هنا، حافظ على حضوره بصور عديدة – شبه ممحو، غريباً بعض الشيء، لكنه موجود ومؤثر رغم ذلك» (ص ٢٩٩). ويعثر نايپول على هذا الحضور في المكتشفات الأثرية في بعض المعابد والمدارس، التي تحولت إلى مدارس إسلامية في العصر الحديث، وكذلك في الطقوس والعادات التي صادفها، ولا يمكن عزوها إلى الإسلام، كما يزعم.

يطور نايپول، انطلاقاً من هذه المشاهدات، تصوراً خاصاً للدين الذي يعتنقه الناس في إندونيسيا، فهم ليسوا مسلمين خالصين، وليسوا بوذيين، بل هم خليط من ذلك. وهو يدعو هذا النوع من الديانة المتخيلة «الدين المركب» The Composite Religion، الذي استخدم العقائد القديمة التي كانت موجودة في المجتمع وقام بمزجها بعقيدته، حيث مثّل الدين الجديد كبرياء الإندونيسيين في زمن الاستعمار الهولندي (ص ٣٥٠). لكن ما يشدد عليه نايپول في رحلته إلى إندونيسيا المعاصرة هو الإسلام الأصولي الذي تعاظم تأثيره في السنوات الأخيرة في الريف الإندونيسي وفي المدارس التقليدية Pesantren، ودعا زعماؤه إلى ضرورة محو «التاريخ والتقاليد، والفنون، والخصوصية» (ص ٣٥٠)، النابعة من الماضي البوذي الهندي القديم. وهذا الحكم على الإسلام بوصفه ديناً يسعى إلى دفع معتنقيه إلى التحول عن دياناتهم السابقة، وقطع حبل السرة بينهم وبين ماضيهم، يتصل بصورة وثيقة بسؤال الهند في أدب نايپول ورحلاته، خصوصاً رحلاته إلى العالم الإسلامي الذي كان يوماً جزءاً من الحضارة الهندية القديمة. إنه «جرح» قديم يعود إليه نايپول مرة بعد مرة في **بين المؤمنين**.

في كتابه التالي **أبعد من الإيمان: رحلات إسلامية إلى الشعوب المرتدة**، الذي ظهر بعد سبعة عشر عاماً من صدور الكتاب السابق، يردد نايپول العبارات نفسها عن الإسلام بوصفه «ديناً إمبريالياً» أجبر عدداً من الشعوب التي كانت تعتنق أدياناً مختلفة. وكانت في الوقت نفسه تنتمي إلى أصول عرقية متنوعة، على التخلي عن معتقداتهم والارتداد إلى دين الإسلام؛ وهو دين يعده الكاتب الترينيدادي «ديناً عربياً»، و «كل شخص غير عربي اعتنق الإسلام» يصفه نايپول بأنه «مرتد».[١٣] ونحن نعثر في الكتاب الثاني، الذي يسرد

رحلات نايپول إلى الأقطار المسلمة التي زارها أول مرة، على تكرار للأوصاف نفسها التي تنتهي إلى القول بأن المسلمين فرضوا دينهم على الأقوام التي احتلوها بالسيف. وهو تفسير يتعارض مع كلام نايپول نفسه في كتاب رحلاته الأول إلى دول العالم الإسلامي، والذي يشدد فيه على عدم اهتمام المسلمين بدخول أهل السند دينهم، وتركيزهم خلال حملتهم على النهب والسلب وإجبار أهل البلاد على دفع الجزية وتقديم الهدايا والعبيد والجواري سبيلاً للحفاظ على حياة أهل السند.

لكن الفكرة التي يعمل نايپول على تطويرها في كتاب **أبعد من الإيمان: رحلات إسلامية إلى الشعوب المرتدة** تتمثل في كون الإسلام، ديناً وعقيدة، لا يهتم بضمير المؤمن أو اعتقاده الشخصي. إنه دين ذو نزوع إمبريالي يهتم بالامتداد والتوسع والغلبة، وإخضاع الأرض، والشعوب التي يتوصل إلى هزيمتها، لحكمه ولثقافة أصحاب الدين العرب. وما يهم نايپول - في هذه العملية المركبة الخاصة بعلاقة التوسع الإمبريالي بتشكل الإيمان والعقيدة الشخصية للشعوب المغلوبة في البلدان الآسيوية المسلمة - هو أن رؤية الإنسان المرتد عن دينه الأصلي إلى الإسلام تتغير بصورة جذرية، كما أنه يهجر أماكنه المقدسة متجهاً إلى أماكن الإسلام المقدسة في بلاد العرب. حسب نايپول، فإن تحولاً جذرياً يضرب عالم «المرتد» إلى دين الإسلام حيث تصبح اللغة العربية لغته المقدسة، حتى ولو لم يكن يعرفها، ويكتفي بترديدها حين يقف للصلاة خمس مرات في اليوم. ويستمر نايپول في شرح الانقلابات التي تحصل في عالم الإنسان «المرتد» عن دينه إلى الإسلام قائلاً إن فكرة التاريخ تتغير تماماً، فهو يبدأ في إنكار تاريخ قومه، ويصبح، بغض النظر «أعجبه ذلك، أم لم يعجبه، جزءاً من حكاية العرب وتاريخهم» (ص ١). ويجد نايپول في إسلام الشعوب المرتدة عنصراً من عناصر الاضطراب العصبي الوظيفي neurosis والعبثية المتأصلة.

يدعي نايپول أن موضوع «ارتداد» الشعوب غير المسلمة، واعتناقها الإسلام، وما يؤدي إليه ذلك من مشكلات في السلوك، بل وأمراض نفسية فردية وجماعية، كان موجوداً بصورة خفية في كتاب **بين المؤمنين**، لكنه لم يتبلور، كرؤية ونظرية، إلا خلال رحلته الثانية إلى البلدان الإسلامية نفسها التي قام برحلته الأولى إليها (ص ١). من هذا الباب يمكن النظر إلى موضوع الارتداد بوصفه «عبورا من المعتقدات القديمة، من الأديان الأرضية، التي تمثل عبادة الحاكم والآلهة المحلية، باتجاه الأديان السماوية - المسيحية والإسلام بصورة أساسية - بما تحمله تلك الأديان من اهتمامات فلسفية وإنسانية واجتماعية كبرى» (ص ص ٢-٣). ويضيف نايپول، في إشارة كاشفة ومعبرة عن المقارنة الوسواسية التي يجريها بين الإسلام والهندوسية، بأن «الهندوسية تقول عن نفسها بأنها أقل إكراهاً وقسرية وأكثر روحانية» (ص ٣). ويتضح من سياق الكلام في الصفحات الأولى من الكتاب أن الغاية هي العثور على مواضع التحول من الديانات الهندية القديمة إلى الإسلام، وما أفرزه هذا التحول، أو الارتداد بتعبير نايپول، من تغيرات ثقافية ومعضلات في المعتقد، وتأثير على المسلمين المعاصرين الذين كانوا في الماضي يعتنقون الديانة الهندوسية، أو ما يجاورها من عقائد أرضية كانت منتشرة في تلك المنطقة من العالم.

في رحلته إلى إندونيسيا يسعى نايپول للعثور على مثال مقنع لهذا «الاضطراب العصبي» الذي يصيب الشعوب المرتدة، حيث يجري إنكار الماضي البوذي لهذا البلد الإسلامي من خلال أسلمة كل مظهر من مظاهر الحياة الإندونيسية في زمن حكم سوهارتو، كما يزعم. فهو يرى في طموح النخبة الإسلامية في إندونيسيا لأسلمة كل شيء تقع عليه يداها أمراً مذهلاً، لا يصدق، بل إنه محاولة لاستكمال احتلال هذه البقعة من العالم على أيدي المسلمين، وجعل الجزر الإندونيسية تقود عملية الإحياء الإسلامية في القرن الحادي والعشرين. ويعلق نايپول على هذا التحول الدراماتيكي في حياة الجزر الإندونيسية، موضحاً أن إندونيسيا، التي تعد واحدة من أكثر بقاع العالم تعددية ثقافية وغنى في ميراثها الديني، كانت حتى عام ١٤٠٠ ميلادية جزءاً لا يتجزأ من القارة الهندية على الصعيدين الثقافي والديني. كانت روحانية، بوذية، هندوسية. كما أن الإسلام جاء إلى تلك المنطقة من العالم في وقت أبكر قليلاً من أوروبا، ولم يستطع حتى السنوات المائة الأخيرة «امتلاك أرواح الناس. وقد ظل حتى تلك اللحظة ديناً تبشيرياً» (ص ٢٤).

يقيّم نايپول، في هذا السياق من التحليل، مقارنة بين ما يسميه «الإمبريالية الإسلامية» والإمبريالية الأوروبية. وهو يخبرنا أن «الإسلام وأوروبا قد وفدا إلى إندونيسيا معاً بوصفهما قوتين إمبرياليتين متنافستين، وقد قامتا بتدمير الماضي البوذي–الهندوسي. . . وقد تحرك الإسلام . . . في هذا الجزء من شبه القارة الهندية، بعد تدميره للهند نفسها، حيث أطفأ نور ثقافة شبه القارة ودينها . . . وحولها إلى نجم مطفأ بلا حياة» (ص ٢٤).

إن نايپول يجدل هنا تعبيره الاستعاري عن احتلال الإسلام شبه القارة الهندية بنوع من التوق الأسيان لعودة الماضي البوذي الهندي الذي دمره المسلمون وأطفأوا إشعاعه الحضاري على البشرية. ولكي يدعم فكرته عن ارتداد الشعوب الإندونيسية، وغيرها من شعوب شرق آسيا، واعتناقها الإسلام، لا عن قناعة بل بسبب عنف الإسلام وقدرته على الإخضاع، يذكر الكاتب أن الإسلام لم يستطع أن يتخلص من حضور الأديان القديمة الغائرة عميقاً في لاوعي شعوب تلك البلدان. إن الإسلام «يتمم تلك الأديان القديمة» (**بين المؤمنين**، ص ٣٥٠). وهو يخبرنا أن أهل برامبانام، وهي قرية إندونيسية زارها خلال رحلته الأولى إلى البلدان الإسلامية الأربعة، لا يعرفون الدين الذي ينتمون إليه. إنه يتساءل: هل هم مسلمون؟ هندوس؟ ويبدو نايپول أقرب إلى الإقرار بأنهم أميل إلى الدين الهندوسي. ومع ذلك فإن أهل برامبانام لا يمارسون الطقوس الدينية الهندوسية لكونهم لا يعرفونها. لقد اختفت تلك الطقوس من حياتهم بعد حضور الإسلام إليهم وغلبته على أديانهم الأصلية. إن من غير الممكن إذاً «استعادة الماضي؛ ومن ثمّ فإن من غير الممكن ممارسة الطقوس والمعتقدات اللاهوتية العتيقة مرة ثانية»، ولهذا السبب فإن أهالي برامبانام عادوا إلى ما يسميه نايپول: «ديناً مركباً» (ص ٣٥١)، وهو في هذه الحالة ليس الإسلام ولا الدين الهندوسي، بل هو شيء مركب من الاثنين يجمعهما ويفرقهما في آن.

يعود نايپول إلى الفكرة السابقة مجدداً في رحلته الأخيرة إلى إندونيسيا حيث يؤكد أن الإسلام قام «بابتلاع الماضي البوذي والهندي في إندونيسيا» (**أبعد من الإيمان**، ص ٧١). وقد حصل هذا، من وجهة نظر نايپول، عندما فقد الناس هويتهم، وضعف اتصالهم

بماضيهم. وهو يهاجم لهذا السبب ما يسميه «قسوة الأصولية الإسلامية وعنفها» (ص ٧١) في إندونيسيا، التي تعترف أن للعرب وحدهم ماضياً وأماكن مقدسة وتنكر ذلك على الشعوب التي تعود في ميراثها الثقافي والديني إلى الهند. ويطلق نايپول على هذا النوع من الارتداد الديني اسم «الإمبريالية العنيدة» Uncompromising Imperialism، ويؤكد أن الشيء نفسه حدث بالنسبة لأهل پاكستان الذين أضاعوا هم أيضاً هويتهم الثقافية والدينية، وبدأوا يبحثون عن الأصول في بلاد العرب (ص ٧٢).

وفي زيارته الثانية لإيران لا يغير نايپول رأيه في الإسلام الخميني. إن ما يراه يتمثل في علامات الخراب والتحلل وتوقف الحياة، عازياً ذلك إلى الثورة التي دمرت إيران، ولم تستطع الخروج - بعد حوالي عقدين من الزمن - من تلك الفوضى المستمرة. وما يلفت انتباه الكاتب هو «الأبراج غير المكتملة» التي لم يعد أصحابها ليكملوا بناءها في طهران، و«الوجبات الرديئة في المطاعم شبه الفارغة»، و«حراس الثورة» الذين يدورون في المدينة تأكيداً لسلطتهم غير المقيدة (ص ١٤٤). لكن أسوأ وصف يمكن أن نعثر عليه في الصفحات المكتوبة عن إيران يدور حول امرأتين إيرانيتين جاءتا لتنظيف غرفة نايپول في فندق حياة، الذي تحول اسمه بعد الثورة إلى فندق أزدي الكبير. إنه يستخدم كلمات مهينة في وصف المرأتين: «لقد جعلت منهما عباءتاهما، الزرقاوان الشاحبتان (ربما لإخفاء القذارة تحتهما)، وغطاء الرأس الأخضر، الذي يشبه القلنسوة السوداء، تبدوان مثل الرهبان في القداس» (ص١٢٥).

يحتشد الوصف السابق بالبغض، والتمييز، واللهجة التي تحط من شأن الشرقيين، وأبناء العالم الثالث. وهو يذكر بالخطاب الاستشراقي الذي قام إدوارد سعيد بفضح برنامجه في كتابه *Orientalism* **الاستشراق** (الطبعة الأولى ١٩٧٨).(١٤) ومن الواضح أن نايپول، رغم كونه واحداً من أبناء المستعمرات البريطانية السابقة، يحاكي المستعمِر، ويستخدم كلماته في وصف الشرقيين وأبناء العالم الثالث، ساخراً منهم، وواصفاً إياهم أوصافاً نمطية. لكن مشكلة نايپول تتمثل في كونه ذا أصول شرقية، ملوناً غير أبيض، ما يوقع الكاتب الترينيدادي المولد، الهندي الأصل، البريطاني الجنسية، الإنجليزي لغة الكتابة، في وضع شديد التعقيد. ثمة انشطار للشخصية في هذا النوع من الخطاب الذي يجعل شرقياً يبدي ازدراءه للشرقيين، ويعلن على الدوام انتماءه غير المشروط إلى الثقافة الأنجلو-ساكسونية، وهي - في هذه الحالة - ثقافة الآخر التي تحدد هوية المستعمَر.

يذكّرنا هذا الوضع بكلام فرانز فانون في *Black Skin, White Masks* **الجلد الأسود والأقنعة البيضاء**(١٥) الذي يصف حالات شبيهة بحالة نايپول في انحيازه ضد أبناء جلدته، بغض النظر عن اختلاف المعتقد أو الأصول الإثنية. لكن ما يفسر وضعية نايپول، وموقفه المنحاز ضد المسلمين، هو العودة المستمرة إلى موضوع ارتداد المسلمين من غير العرب إلى الدين الإسلامي. ففي ثنايا كتابيه **بين المؤمنين وأبعد من الإيمان** تظهر فكرة «الارتداد عن الدين» ما بين الشعوب غير المسلمة بوصفها فكرة وسواسية تسم الخطاب في رحلتي نايپول إلى البلدان الأربعة المسلمة التي كانت يوماً جزءاً من الحضارة الهندية-البوذية في ماضي الأيام. وهو يعود إلى تلك الفكرة غير المختمرة، التي لم يستطع شرحها بصورة مقنعة على مدار كتابيه، عن قدرة الإسلام قبل ما يزيد على ثلاثة عشر قرناً على تدمير الحضارة الهندية-

البوذية القديمة، والحلول محلها في پاكستان، وإندونيسيا، وحتى ماليزيا، التي يعدها نايپول واقعة في المدى البعيد لتلك الحضارة التي استهدفها الإسلام بالتدمير والإبادة، كما يرى.

يمكن رد تكرار فكرة الارتداد عن الدين إلى هوس نايپول ضد الإسلام. كما أن هذا الحديث المتكرر عن التحول إلى الإسلام ضمن الأقوام غير العربية، التي سكنت البلدان التي أصبحت في العصر الحديث دولاً إسلامية خالصة متشددة في موضوع العقيدة الإسلامية، يعكس في الوقت نفسه هوساً بالهند وحضارتها التي يدّعي نايپول أن الإسلام دمرها. ويمكن لنا التحقق من موقف نايپول المتحيز ضد الإسلام من تعاطفه مع الأقوام التي رفضت الارتداد عن دياناتها القديمة فتحولت إلى أقليات في تلك البلدان الإسلامية. إنه يأسى لحال «الفرس والزرادشتيين، من أتباع الديانات التي ازدهرت قبل مجيء الإسلام إلى بلاد فارس؛ وهم أبناء الأقوام الذين غادروا فارس بعد إخضاع العرب لتلك البلاد ومجيء الإسلام. لقد وجد أولئك الناس ملجأ لهم في غوجارات الهندية» (ص ٢٦٤).

يصل نايپول إلى استنتاجه النهائي بخصوص الإسلام عندما يقارن الإسلام بالأديان الأخرى. وهو يعد الإسلام الأكثر إمبريالية من بين جميع الأديان لأن الإسلام يشدد على عروبة العقيدة، واللغة العربية، والأسماء العربية، وهو ما يعد من وجهة نظره «تأكيداً على السيادة الإمبريالية والعرقية والدينية» (ص ٢٦٥) التي لا مثيل لها في الأديان جميعاً. لقد دمر الإسلام، من وجهة نظر نايپول، الثقافات والمعتقدات القديمة للبلدان والشعوب التي احتلها؛ والأهم من ذلك أنه أحلّ الديانة الجديدة محل الدين البوذي-الهندوسي.

يتعرض هذا الموقف المنحاز من الإسلام، الذي يشدد عليه نايپول في كتابي رحلاته إلى العالم الإسلامي، للنقد من قبل إدوارد سعيد في مواضع عديدة من كتبه ومقالاته، وقد جاء بعض هذا النقد في بداية هذه المقالة. وتتابع رنا قباني هذا النقد في تصويرها للأوهام الإمبريالية حول الشرق في كتابها ***Imperial Fictions: Europe's Myths of Orient*** **أوهام إمبريالية: أساطير أوروبا حول الشرق** (١٩٩٤). وتضم قباني نايپول، خصوصاً في كتب رحلاته، إلى تلك الترسانة من الأوهام والأساطير التي راكمتها أوروبا حول الشرق، والعالم الإسلامي بصورة محددة، لتنميط الشرق وجعله يبدو أقل من الغرب: لاعقلانياً، شهوانياً، متطرفاً دينياً، وعصابياً عنيفاً مهدداً للحضارة الغربية التي تمثل أعلى ما وصلته الحضارات البشرية. وهي تؤكد في هذا السياق أن نايپول «يلاحظ في الإسلام جانبه السلبي فقط، فهو دين العنف والتطرف الذي يقود إلى الإحساس باليأس المطبق العميق».[١٦] إنه «لا يرى من الإسلام سوى تعبيره عن الفشل، الفشل الساخط الغاضب. وما يشهده من حماسة دينية متقدة في پاكستان يدفعه إلى التأكيد على انحيازه» (ص ١٣٤).

إن الإسلام في عيون نايپول هو دين إمبريالي يقوم على التوسع ومحو الأديان الأخرى، والرغبة في أن ترتد شعوب الأرض عن عقائدها لتعتنق الإسلام وحده؛ ومع أنه تجول في بعض أصقاع العالم الإسلامي الشاسعة إلا أنه لا يشهد في الإسلام أية جوانب حضارية، بسبب صدوره عن رؤية تقوم على الرؤية المبتسرة والملاحظة العابرة الفرديتين، دون الاستعانة بالمادة التاريخية المتوفرة في الدراسات المنشورة باللغة الإنجليزية، والتي كان يمكن أن تصحح نظرته المتحيزة ضد الإسلام والمسلمين.

الهوامش

(١) راجع (والصفحات في متن المقالة تشير إلى هذه الطبعة):

Edward W. Said, *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World*, 2nd ed. (London: Vintage, 1997), 8.

(٢) راجع (والصفحات في متن المقالة تشير إلى هذه الطبعة):

Bruce King, *V. S. Naipaul* (Houndmills: Macmillan, 1993), 1.

(٣) راجع:

V. S. Naipaul, *An Area of Darkness: An Experience of India* (London: Penguin, 1964), 266.

(٤) راجع:

V. S. Naipaul, *India: A Wounded Civilization* (Harmondsworth: Penguin, 1979), 7-8.

(٥) حاولت العثور في كتاب نايپول **الهند: حضارة جريحة** على ما يسميه كينج «خوف نايپول من الإسلام»، فلم أعثر إلا على قدر عال من كراهية الإسلام.

(٦) انظر إعلان فوز نايپول بنوبل للآداب عام ٢٠٠١ في:

<http://nobelprize.org/literature/laureates/2001/press.html>.

(٧) راجع:

Andrew Riemer, "His Nobel Bluntness," *The Sydney Morning Herald* (May 1, 2004), <http://www.smh.com.au/articles/2004/04/30/1083224570862.html>.

وفي حوار آخر أجراه مع نايپول تيم آدامز ونشرته صحيفة **الأوبزيرفر** البريطانية (١٢ سبتمبر، ٢٠٠٤) يقول نايپول: «هناك بعض البلدان التي تعمل على إثارة الحروب الدينية»، ويقترح أن علينا «على الأغلب تدمير تلك البلدان». وعندما يسأله آدامز: «هل تقصد العربية السعودية؟» يجيب إنه يفكر بذلك. وعندما يعيد آدامز الكرة ويسأل: «وإيران؟» يجيب نايپول: «أظن أن علينا أن نجد حلاً لإيران أيضاً». انظر:

Tim Adams, "A Home for Mr. Naipaul," *The Observer* (September 12, 2004), <http://books.guardian.co.uk/departments/generalfiction/story/0,6000,1302366,00.html>.

(٨) راجع:

Adam Shatz, "Questions for V. S. Naipaul on his Relationship to Islam," *New York Times* (October 28, 2001), <http://sathyavaadi.tripod.com/truthisgod/Articles/naipaul.html>.

(٩) راجع:

V. S. Naipaul, *A Bend in the River* (London: André Deutsch, 1979), 21.

(١٠) راجع (والصفحات في متن المقالة تشير إلى هذه الطبعة):

V. S. Naipaul, *Among the Believers: An Islamic Journey* (NY: Vintage Books, 1982), 7.

(١١) راجع:

Edward Said, *Reflections on Exile and Other Essays* (Cambridge, Mass: Harvard UP, 2000), 114-15.

(١٢) يكتب المؤرخ الهندي المعروف وليام دالرمپل في مقالة نشرها مؤخراً في صحيفة **الجارديان** البريطانية محللاً ضعف خطاب نايپول عن الإسلام، والمشكلات التي يعاني منها هذا الخطاب فيما يتعلق بإسهام الإسلام في الحضارة الهندية. وهو يؤكد على مكانة نايپول بوصفه أعظم كاتب هندي يكتب بالإنجليزية، وربما يكون أعظم ناثر حي باللغة الإنجليزية، لكن «إمكانياته كمؤرخ مشكوك فيها». ويرى دالرمپل أن نايپول يستند في ملاحظاته حول تاريخ الهند وتشديده على الدور السلبي للإسلام في الحضارة الهندية إلى ما كتبه المؤرخون البريطانيون، في العصر الڤيكتوري، الذين كانوا يستمرئون القول بأن الحملات الإسلامية على الهند شكلت تاريخاً ممتداً من التدمير الوحشي للحضارة الهندية استمر حتى القرن التاسع عشر، أي إلى حدود مجيء الاحتلال البريطاني، و«مهمته الحضارية»، إلى شبه القارة الهندية. لكن هذه الرؤية لتاريخ الإسلام في الهند، التي تتردد في كتابات نايپول، كما يشير دالرمپل، «تقوم على سلسلة من الافتراضات الخاطئة التي تعكس خوفاً متأصلاً من الإسلام، وهي افتراضات دحضتها الدراسات التاريخية المعاصرة . . . لقد ظل تاريخ الهند، طوال الفترة التي ساد فيها الإسلام، قائماً على التلاقح بين العناصر الهندية-الإسلامية، ولم يكن، كما اعتقد نايپول، «حكاية مستمرة من الهزيمة والتدمير على أيدي المسلمين». انظر:

William Dalrymple, "Trapped in the Ruins," *The Guardian* (March 20, 2004), <http://books.guardian.co.uk/print/0,3858,4883326-99939,00.html>.

(١٣) راجع:

V. S. Naipaul, *Beyond Belief: Islamic Excursions Among the Converted Peoples* (London: Little, Brown and Company, 1998), 1.

(١٤) يعيد إدوارد سعيد تأطير فكر المستشرقين وإنجازهم، مفككاً هذا الفكر واضعاً الاستشراق في إطاره التاريخي الثقافي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر وصولاً إلى النصف الأول من القرن العشرين. وما يهمنا في هذا السياق هو وصف سعيد الاستشراق بأنه ممارسة من ممارسات القوة تخدم - بغض النظر عن الحالات القليلة التي تمثل الاستثناء لا القاعدة - برنامجاً استعماريا للهيمنة والسيطرة، ولم تكن أهدافه، من ثمّ، علمية خالصة كما ادعى ممارسوه وأتباعهم ممن درسوا تاريخ الاستشراق وإنجازه النصي. لقد رأى سعيد أننا «إذا اتخذنا من أواخر القرن الثامن عشر بداية محددة تقريبية للانطلاق منها، فإن الاستشراق يمكن أن يدرس ويحلل بوصفه المؤسسة المشتركة للتعامل مع الشرق - التعامل معه بإنشاء عبارات وزوايا نظر مفوضة حوله، بوصفه وتعليمه وتحديده والحكم عليه: إن الاستشراق، باختصار، هو الأسلوب الغربي للسيطرة على الشرق . . . وامتلاك السيادة عليه». انظر:

Edward W. Said, *Orientalism*, rpt. with an afterword (London: Penguin, 1995), 3.

ومن الواضح أن نايپول، في كلامه حول الشرق والشرقيين، يتبنى الخطاب نفسه، أو أنه على الأقل يقع في شراكه، معيداً التشديد على الرؤية الاستشراقية التي ترى في الشرقي مثالاً للتخلف بحيث ينبغي تحضيره في مهمة الغرب الحضارية نحو الشرق أو ما يسمى Civilization Mission كما يتردد في كتابات الكثير من المستشرقين.

(١٥) راجع:

Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks* (*Peau noir, masques blancs*), trans. Charles Lam Markmann (London: Pluto P, 1986).

(١٦) راجع (والصفحات في متن المقالة تشير إلى هذه الطبعة):

Rana Kabbani, *Imperial Fictions: Europe's Myths of Orient* (London: Pandora, 1994), 134.

ملخصات المقالات
(أبجدياً حسب الاسم الأخير)

الرحيل في «مقامات» بديع الزمان الهمذاني: الإيحاءات والمغزى

محمد بريري

تهتم هذه المقالة بالمعنى الإيحائي للرحيل الدائم لكل من الراوي عيسى بن هشام، والبطل أبي الفتح الإسكندري، متتبعة الظواهر النصية المتعددة التي تثير الإحساس باللاانتماء وما يستتبعه من سخرية بالأنساق الثابتة التي تواضعت عليها الجماعة الثقافية. ويرتبط هذا الإحساس بميل إلى مناجزة السلطة في أشكالها المختلفة. وتقف المقالة وقفة خاصة مفصلة عند «المقامة الأسدية» وتنتهي إلى أن الرحيل في هذه المقامة يمكن النظر إليه من الناحية الرمزية بوصفه رحلة في التاريخ يحقق الراحلون من خلالها انتصارات على أشكال من التسلط والبطش بعد خوض صراع يقتضي تضحيات من جانب هؤلاء المرتحلين.

«رسالة» ابن فضلان: قراءة ثقافية

عصام بهيّ

تتناول هذه المقالة وصف ابن فضلان في **رسالته** لرحلته إلى البلغار، تلك الرحلة التي قام بها بناءً على أمر من الخليفة العباسي المقتدر بالله. وقد توقّف ابن فضلان عند الشعوب المختلفة التي مر بها وممارساتهم وشعائرهم في حياتهم اليومية، وأنشطتهم الاقتصادية، ودياناتهم، واهتم خلال ذلك أيضاً بوصف المظاهر المادية من ملبس ومسكن وخلافه. وتحلل المقالة **الرسالة** كسجل ثقافي مبكر، ومثل مهم على اهتمام الرحالة المسلمين بأحوال الشعوب الأخرى في أدق تفاصيلها.

من يوميات مسافرة:
جنوب أفريقيا في ١٩٢٣

ج. د. ف. جونز

تقدم هذه المقالة شخصيات مرموقة قامت برحلة في أدغال جنوب أفريقيا في ١٩٢٣، مستشهدة بمقتطفات من يوميات الرحلة لمرجريت كلارك جيليت، ابنة عائلة معروفة من سومرست، والتي كانت هي وزوجها من الناشطين المتحررين فكرياً. وقد صاحبهما في الرحلة كل من جان كريستيان سمتس، السياسي الدولي ورئيس وزراء جنوب أفريقيا، وپول-إيڤانز، عالم النباتات والبيئة. وفي هذه المقتطفات، تصف صاحبة اليوميات الطبيعة، والزهور والنباتات، ولقاءاتها مع الزعيم مالابوك والسكان الأصليين، بما في ذلك مراسم تبادل الهدايا.

الرحلات العربية: النص وخطاب الهوية

شعيب حليفي

تتناول هذه المقالة ثلاث قضايا تعالجها بشكل متدرج، بدءاً من دينامية التجنس في النص الرحلي العربي وتشكله جنساً قائماً بمكوناته وخطاباته، أفرز نصوصاً تنتمي إلى ذاتها وعصرها وإلى النسق الثقافي، فاعتبرت ملتقى أجناس وحقولاً تعبيرية متعددة. ويستبعد الباحث لفظة «أدب الرحلة» مستخدماً «نص الرحلة» حتى تبقى المقالة منفتحة على آفاق أخرى لا تقيد الرحلة في جنس الأدب. النقطة الثانية تهتم باستجلاء مسارين في الخطاب الرحلي: مسار الذات، وخطاب الآخر. النقطة الأخيرة في هذه الدراسة تحليلية حول خطاب الهوية في نص **رسالة ابن فضلان** الذي زار بلاد الصقالبة في القرن العاشر الميلادي.

الرحيل شرقاً:
الجغرافيا الروحية وكتابة الرحلة الصوفية

وليد الخشاب

كان الرحالة الكتاب من المسلمين كثيراً ما ينطلقون من الشرق الأوسط والمغرب متجهين شرقاً إلى مكة، في الغالب بغية أداء الحج. على العكس منهم لم يكتب الصوفية تقارير عن أسفارهم، بالرغم من كون الكثيرين منهم رحالة غاية في النشاط. كان الصوفية، ولاسيما ابن عربي، يكتبون عن الجغرافيا الروحية. لذلك، فعندما يكتب

ابن عربي عن السفر والرحلة فهو يدلف إلى عالم يتحول فيه المكان إلى زمان، فيقوده فعل السفر نحو الماضي، إلى لحظة بدء الخليقة، ونحو المستقبل إلى اللحظة التي تسبق موته المقدور. هذه السمات الخاصة باستخدام موتيفة الرحلة في الأدب الصوفي أسهمت في إنشاء ذات فاعلة رحيبة رحابة العالم.

دعوة إلى رحلة:
«نوبة» مارجو ڤييون

سيزا قاسم دراز

تقدم كاتبة هذه المقالة عرضاً لكتاب *Nubia: Sketches, Notes and Photographs* للفنانة السويسرية الراحلة مارجو ڤييون، التي تكررت سفراتها إلى النوبة على مدى أكثر من أربعين عاماً، وتركت فيها أثراً قوياً خَلَّفَ تراثاً غنياً من اللوحات، والصور الفوتوغرافية، والنصوص التفسيرية. وتحلل المقالة أعمال ڤييون المنشورة في هذا الكتاب، من صور فوتوغرافية واسكتشات، مقارنةً بين الصور الفوتوغرافية واللوحات المقابلة، لتبين كيف تحور ڤييون الصورة «الواقعية» من خلال أدواتها، سواء المعمار أو المناظر الطبيعية، الأنشطة اليومية أو البورتريهات: تدرجاً من التعبيري إلى التأثيري إلى التجريدي.

رحلة الترجمان عبر الزمان والمكان

مديحة دوس

تتناول المقالة دلالتيّ شخصية الترجمان: الدلالة التي تشير إلى الترجمان السياحي الذي كاد يختفي اليوم، وتلك التي تشير إلى الترجمان السياسي الذي كان يقوم بدور الوسيط بين القوى الغربية (مثل جنوا والبندقية) والباب العالي. أما الترجمان السياحي فنجده مذكوراً في نصوص أدب الرحالة. وبالرغم من الدور المهم الذي كان يلعبه في تسهيل التواصل، فإننا كثيراً ما نجد هذه الشخصية موصوفة بكلمات النقد والاستعلاء. فهل يعود ذلك إلى منافسة كتب الإرشاد السياحي - كما افترض البعض؟ تتناول الكاتبة في الجزء الثاني من المقالة شخصية الترجمان الدبلوماسي التي نشأت من الحاجة إلى وسطاء لترجمة الرسائل والمقابلات بين ممثلي القوى الغربية والباب العالي.

إمبريالية بثورية مبطنة:
إعادة تقييم فريا ستارك

ماليز راثفن

معيداً النظر في أعمال الكاتبة الرحالة فريّا ستارك (عرّابته)، المتوفاة في ١٩٩٣ عن عمر يناهز ١٠١ عاماً، يقترح الكاتب أن فطرتها الإنسانية والفنية كانت على النقيض من إيمانها الرسمي بالإمبريالية البريطانية. فقد تمسكت ستارك بإيمانها الراسخ بخير الطبيعة الإنسانية للعامة الذين شاركتهم حيواتهم بحميمية أكثر من الرحالة الآخرين، وهو الإيمان الذي استلهمته من أعمال جين أوستن وغيرها من الروائيين الكلاسيكيين. وهذا التناقض بين تعاطفها الإنساني واستحسانها للإمبريالية لا يقلل، في رأي الكاتب، من قيمة إنجازاتها.

الإسكندرية في أعمال كافافي وداريل وتسيركاس

جون رودنبك
(ترجمة لميس النقاش)

يأتي تصوير إدموند كيلي للإسكندرية كواحد من الطرق العديدة للنظر لتلك المدينة، ففي كتابه النقدي **إسكندرية كافافي** نراه يصف المدينة بالانحلال. وهناك تصور آخر أقل كرماً وأقل حَرْفية بكثير، ألا وهو تصور لورانس داريل صاحب **رباعية الإسكندرية** الذي تمتزج مفاهيمه عن تاريخ المدينة وسياستها ولغوياتها وإثنوغرافيتها وطوبوغرافيتها بخلفيته ذات العداء العرقي والديني الواضح. أما كونستانتين كافافي، الذي كثيراً ما يستدعيه داريل في كتابه كمرجع موثوق به، فإنه بالطبع لم يتبن هذا الموقف. ومن المسائل الأساسية في كتابة كافافي ذلك القبول بواقع المدينة الدنيوي المادي، والذي بدونه تغيب حتماً تلك المشاعر التي تمنح شعره الأهمية والمعنى. وهذا الوفاء للعالم نفسه يتمثله كتاب تسيركاس **مدن في مهب الريح**. فكلا الكتابين يتوجه إلى قارئ يفضل أن يقرأ معلومة مبنية على ملاحظة حساسة على أن يتلقى مجرد كتابة خيالية.

الطريق الذي أخذته
(مقابلة)

جون رودنبك

في هذة المقابلة المسهبة، يجيب رودنبك عن أسئلة عدد من الزملاء حول مغزى السفر، وأدب الرحلة، وتقاطعات الثقافات. •يشرح رودنبك آراءه ومعتقداته بتجل ينم عن

معرفته الموسوعية. بادئاً بسردية شخصية، يستكشف المحاوَر جذور انبهاره بالسفر والثقافات الأخرى، شارحاً كيف جاء ليعيش ويدرّس بمصر، ثم يتقاعد بعد ذلك في فرنسا. وتضيء أمثلة عديدة مستقاة من رحالة تاريخيين من قارات وأزمنة مختلفة، ومن خبرته كأجنبي مغترب، ومن اطلاعاته الأدبية، رؤى رودنبك حول العولمة، والاستشراق، وأنماط الارتحال.

أوين جونز:
الرحلة ورؤية الشرق

ساره سيرايت

كان للمعماري البريطاني أوين جونز (١٨٠٩-١٨٧٤) تأثير كبير على التصميم والزخرفة في منتصف القرن التاسع عشر. وقد استمد العديد من أفكاره، خاصة فيما يتعلق باللون والرسومات، من رحلة زار فيها مصر ما بين عامي ١٨٣٢ و١٨٣٣؛ وأخرى زار فيها جنوب إسبانيا ما بين عامي ١٨٣٣ و١٨٣٤، ثم مرة أخرى في عام ١٨٣٧. وكان جونز يعمل في فترة تميزت بالاهتمام بالعلوم وجماليات اللون. وقد قوبلت أعماله بالكثير من الاعتراضات عالية النبرة فيما يتعلق بإصراره على استخدام الألوان الفاقعة، وهي نفس الاعتراضات التي نسمعها اليوم بصدد الألوان المستخدمة في ترميم أعمال العصر الفيكتوري (المستوحاة في كثير من الأحيان من جونز ذاته).

رحلات نايبول إلى العالم الإسلامي:
ملامح رؤية منحازة

فخري صالح

تتناول هذه المقالة نظرة ف. س. نايبول إلى الإسلام في كتب رحلاته إلى العالم الإسلامي، مركِّزة على كتابيّ المؤلف الترينيدادي، هندي الأصل، بريطاني الجنسية: **بين المؤمنين: رحلة إسلامية** (١٩٨٢) **وأبعد من الإيمان: رحلات إسلامية إلى الشعوب المرتدة** (١٩٩٨). وتكشف المقالة نظرة نايبول المنحازة ضد الإسلام والعالم الإسلامي، وجمعه بين الإسلام التاريخي والإسلام السياسي الحديث - والنوع الأخير يحدده صدام الثقافات في أواخر القرن العشرين. وتحاول المقالة تفكيك هذه النظرة التي تقوم على الملاحظات الشخصية عوضاً عن المعرفة التاريخية، مستعينة ببعض روايات نايپول الأخرى وحواراته المنشورة، وكاشفة عن هوس نايپول ضد الإسلام، والعرب، والمسلمين في رحلته الأدبية الطويلة.

وليم جولدنج وأمصاره

سحر صبحي عبد الحكيم

كتب وليم جولدنج ثلاثة نصوص عن أسفاره إلى مصر امتزج فيها الخيال بالواقع. وينطلق توصيفه لهوية مصر من قناعته بتعدد وصيرورة الهوية؛ فبدلاً من أن يقدم مصر ككتلة مصمتة تستمد معناها من هوية جوهرية، تنعكس قناعة جولدنج بالمفهوم المتعدد للهوية على تفاوضه على معنى مصر، خاصة أن مصر في خطابه تستخدم ككناية عن التاريخ والبشرية. توضح المقالة أن مراجعات نظرية الهوية انعكست على تصوير الكاتب لهذا البلد؛ فتعددت وتباينت معانيه ودلالاته تبعاً لمراجعات الكاتب لمفهوم الهوية الإنسانية، ولكنها مع تعددها هذا انفصلت عن الواقع المعيش واقتربت أكثر من الخيال.

ف. س. نايپول:
الرحالة الأبيض تحت قناع البشرة الداكنة

فدوى كمال عبد الرحمن

بين الحفاوة الشديدة من النقاد الغربيين والهجوم الأشد من نقاد العالم الثالث يبرز دور نايپول كواحد من أهم كتاب أدب الرحلات في القرن العشرين. وتوضّح هذه المقالة تبنّي نايپول للنموذج الغربي في تصويره لشعوب العالم الثالث التى تناولها في كتاباته(خاصةً أفريقيا)؛ حيث يميل نايپول إلى إعادة استخدام نفس القوالب الجامدة التي ورثها عن أشد الكتاب عنصرية في محاولة لإلقاء اللائمة على شعوب هذه الدول، بدلاً من إلقاء الضوء على دور الاستعمار وأعوانه. وفي ذلك، نجد أن نايپول - بالرغم من أصوله الهندية - لايختلف كثيراً في كتاباته عن كتّاب الأدب الأوروبي الاستعماري، خاصة ما كُتِبَ في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين.

صورة الشاعر حاجاً غير تائب

هاشم فودة

تتناول المقالة عدة رحلات تبدو لأول وهلة أنها مختلفة: رحلة الحاج، وزيارة المحب، ورحلة البطل عبر الصحراء. وتفترض المقالة أن أوجه تشابه هذه الرحلات تتجلى في خطابها الشعري. ليس فقط لأن هذه الرحلات تعد تيمات متكررة في الشعر العربي

الوسيط، ولكن لأن الترحال يضع الرحالة في مواجهة مع قوى عليا تهدد اكتمال الرحلة؛ فالبطل يقدم على الرحلة بالرغم من استحالتها الظاهرة، والمحب لا يتوقف عن الذهاب إلى من يحب بالرغم من منع الزيارة، والمتصوف يستمر في الارتحال دون أن يمتلك زاد الرحلة، ولا يقل شوق الحاج لمكة حتى بعد قضائه شعائر الحج.

أوروبا بعيون القرن الثامن عشر المغربية

نبيل مطر

تقارن هذه المقالة سرديتين لرحلتين قام بهما محمد بن عثمان المكناسي، السفير المغربي في القرن الثامن عشر. وتوضّح السرديتان أن النظرة العربية المسلمة للآخر الأوروبي لم تقم حصرياً على منطلقات دينية، بل على علاقات سياسية ودبلوماسية. وينبع وصف المكناسي السلبي لإسبانيا – على عكس وصفه الإيجابي لإيطاليا وصقلية وحتى مالطا – من تاريخ إسبانيا المعادي للمسلمين. وقد لعب التاريخ والدبلوماسية دوراً جوهرياً في تشكيل النظرة العربية المسلمة للأوروبيين.

رحلة المنفى في الشعر العربي الحديث:
عزلة المكان وتداعيات الذاكرة

وليد منير

كان للاغتراب الخارجي عند الشاعر القديم مقصد داخلي هو حياة الكفاية أو القرب من المحبوب. أما الاغتراب عند الشاعر الحديث فهو داخلي، نابع من القمع السلطوي (الآخر الداخلي) أو قمع المستعمر (الآخر الخارجي). وتتوازى رحلة المخيلة مع رحلة الواقع في تجربة المنفى، مثيرة الذاكرة التي تصبح أكثر نشاطاً تحت وطأة ألم المنفى وسخريته. ويتناول المقال الاختلافات بين عزلة الشاعر المنفي سياسياً وذلك المعزول رومانسياً أو وجودياً، وإن تقاطعا أحياناً. كذلك تتناول المقالة دلالة الطائر كمعادل استعاري للبطل في رحلة المنفى من خلال تحليلات عدد من قصائد مختارة لأربعة شعراء.

الرحلـة بوصفها جنساً أدبيـاً

عبـد الرحيـم مـؤدن

تعيد هذه المقالة النظر في هوية الرحلة الأجناسية، من حيث كونها نصاً سردياً يمتلك خصائصه الفكرية والجمالية المشتركة مع النص السردي. والثابت أن معظم الكتابات

العربية جعلت من الرحلة نصاً جامعاً مانعاً لكل المعارف والعلوم والأشعار والفتاوى والطرائف والحكم، دون أن تنظر إلى انتمائها السردي كحكاية سفر، بدأت تحظى بالاهتمام والبحث في الدرس النقدي المعاصر. السفر، في نصوص عديدة، مجرد وسيلة دون أن يكون غاية، بنية ثانوية بجانب بنى أخرى. أما بالنسبة للرحلة فإنه يشكل البنية المركزية في النص مفرزاً الخصائص الفكرية والجمالية للرحلة. وتستند المقالة إلى نصوص رحلية عربية، موظفة بعض المفاهيم النقدية الغربية، مع الاستفادة من اجتهادات بعض النقاد العرب.

أمريكا مفككةً:
تحقيقات صنع الله إبراهيم في ثنايا الإمبريالية

مارا نعمان

تحلل هذه المقالة كيفية بناء صورة أمريكا - كمكان حقيقي ومتخيَل - في رواية **أمريكانلي** للكاتب المصري صنع الله إبراهيم. ففي حين تنتقد الرواية جهراً دور أمريكا النيو-إمبريالي في الشرق الأوسط وتاريخها من التدخلات بهدف المصلحة الخاصة، تقدم الرواية أيضاً صورة أخرى لأمريكا كأمة تعج بالتفسخ الاجتماعي وتفتقر إلى إحساس متماسك بالهوية. وفي هذه المقابلة الثقافية المعكوسة، تتخطى كاتبة المقالة ما تراه تطبيقاً خاطئاً لإرث ومنهجية إدوارد سعيد في كتاب **الاستشراق**، عن طريق مقاومة قراءة الرواية كمجرد نقد لأمريكا كرمز ضحل للسلطة والهيمنة. فالنظرة العربية المركبة لبطل الرواية (كمتفرج، وأنثروپولوجي، وكاتب) في مقابل الشخصيات الأمريكية في النص تعكس الحاجة إلى تحليل أكثر نقدية للمفارقات واللاتماسك اللذين يميزان مثل هذه المقابلات الثقافية المحدودة.

وحدها المدينة حقيقية:
رحلة لورانس داريل إلى الإسكندرية

مايكل هاج

تناول لورانس داريل طبيعة الواقع في كل من كتب الرحلات والروايات التي كتبها، كما يتجلى في كتاب **زنزانة پروسپيرو**، الذي تناول جزيرة كورفو، بالرغم من كونه كُتِبَ في الإسكندرية أثناء الحرب العالمية الثانية. وتوضح مذكرات داريل (١٩٣٨) اعتقاده بأننا نعيش في رحم حضاري وثقافي وروحي، قانعين بفرضياتنا، حاسبين خبراتنا هي الواقع. لكن الرحم يصبح قبراً لمن لا يهرب منه. وفي **رباعية الإسكندرية** - التي شرع داريل قي كتابتها عقب انتهائه من **زنزانة پروسپيرو** - يتضح أنه فقط عن طريق الهروب من زيف ما يدعى بالواقع، من المدينة الزائفة بمن يقطنها من ذوات زائفة، يستطيع المرء التحرك بو-هة الواقع المطلق، ومن ثم الحقيقة.

الهجرة عبر الصحراء الكبرى والنظرة الكولونيالية: النيجيريون في مصر

تيرينس والز

زار جوردون جيمس ليثام – الضابط الكولونيالي في الخدمة النيجيرية – مصر في عام ١٩٢٥ كمفتش على مجتمع النيجيريين – المعروفين بـ«التكارير» (جمع تكروري) – الصغير للبحث في مدى تأثيره على المناخ السياسي والديني بنيجيريا، خاصة في الولايات المسلمة في الشمال. وقد ركز ليثام على الطلاب النيجيريين الذين كانوا يدرسون بالجامع الأزهر وهؤلاء الذين تمركزوا حول زاوية بحي المغربلين بالقاهرة. ويرسم ليثام صورةً لمجتمع مليء بالتعالي الكولونيالي. وقد توافد التكارير على مصر منذ حوالي ألف عام للدراسة والتجارة وأحياناً كرقيق، مواجهين فيها مختلف الأقدار.

الرحلة بين النص القرآني والنص الصوفي

سعيد الوكيل

تنطلق هذه المقالة من فرضية ترى أن الرحلة ذات المغزى المعرفي إلى العالم الآخر في الأدب العربي نهضت على مجموعة من التقاليد تأسست في النص العربي المركزي (القرآن الكريم) واستمرت في النص الصوفي. ويلاحظ أن الرحلة في القرآن ترتبط بالهدف المعرفي من الرحلة وتستند إلى مجموعة من الأفعال المحورية هي أفعال الرؤية والتضحية والمعرفة، كما تتميز بالعجائبية. ويتبين أن الرحلة القرآنية ذات أبعاد مكانية وزمانية، كما أن لها أهدافاً معرفية روحية. كما يتضح أن العناصر الأساسية في النص المصدر (المركزي) ظلت متواترة دائمة الحضور في النص الجديد، متيحة الفرصة لدخول عناصر أخرى لم ترد من قبل.

تعريف بكتاب العدد
(أبجدياً حسب الاسم الأخير)

محمد بريري يدرّس الأدب العربي القديم والحديث بالجامعة الأمريكية بالقاهرة وبجامعة بني سويف. صدر له كتاب عن ديوان قبيلة هذيل ويصدر له قريباً كتاب عن الشعر الجاهلي ونزعة الشك. له عدد من المقالات والترجمات التي تتناول الأدب العربي، قديمه وحديثه، شعره ونثره.

عصام بهيّ أستاذ النقد الأدبي الحديث والدراسات المقارنة بكلية البنات، جامعة عين شمس. من كتبه المنشورة **الرحلة إلى الغرب في الرواية العربية وطلائع المقارنة في الأدب العربي الحديث**، بالإضافة إلى عدة دراسات عن النقد الأدبي والمقارن والأدب العربي منشورة في مجلات علمية مختلفة.

ج. د. ف. جونز كاتب وصحفي يعيش في بريطانيا، وله اهتمام خاص بجنوب أفريقيا. عمل كواحد من كبار محرري جريدة **الفينانشال تايمز** لعدة سنوات. وتتضمن كتبه المنشورة (بالإنجليزية) **الأرض الحرة، وأوراق بيوكان، والراوي**، وسيرة للورنز ڤان دير پوست. يعكف حاليا على كتابة سيرة جديدة للجنرال سمتس.

شعيب حليفي ناقد مغربي وأستاذ التعليم العالي بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة ابن أمسيك بالمغرب ورئيس مختبر السرديات ومسؤول عن منشورات ثقافية. له عدة مؤلفات في النقد الأدبي، منها: **شعرية الرواية الفانتاستيكية، الرحلة في الأدب العربي: التجنس، آليات الكتابة، خطاب المتخيل، هوية العلامات: في العتبات وبناء التأويل**. وله أيضاً عدد من الروايات، منها: **مساء الشوق، زمن الشاوية، رائحة الجنة، مجازفات البيزنطي**.

وليد الخشاب أستاذ مساعد في اللغة والثقافة العربيتين بجامعة كونكورديا بمونتريال، كندا. أتم رسالته لنيل الدكتوراه بعنوان «الميلودراما في مصر» عام ٢٠٠٣، وقد تضمنت فصلاً موسوماً «الأصول الصوفية للميلودراما». قام بتحرير كتاب **العرب والخروج من المستنقع** (بالفرنسية). يدور مشروعه البحثي الحالي، والذي بدأ بفضل منحة من المجلس الكندي للبحث في العلوم الاجتماعية والإنسانية، حول المقارنة بين الموتيفات الصوفية في الأدب وفي السينما.

سيزا قاسم دراز درّست الأدب في الجامعة الأمريكية بالقاهرة وجامعة القاهرة. نشرت العديد من المقالات والكتب حول الأدب العربي والمقارن. وقد نُشِرَ أحدث مؤلفاتها **القارئ والنص** عام ٢٠٠٢.

مديحة دوس باحثة وأستاذة علم اللغويات في قسم اللغة الفرنسية بجامعة القاهرة. تدور أبحاثها حول محاور مختلفة من اللغويات العربية (التاريخية والاجتماعية). تسهم في تحرير مجلة **اللغة** التي تصدر عن جماعة اللغويين في القاهرة، بالاشتراك مع جردا منصور.

ماليز راثفن له العديد من المؤلفات باللغة الإنجليزية، منها: **الإسلام في العالم**، **السوبر ماركت المقدس: البحث عن الله في أمريكا**، **الغضب من أجل الله: العدوان الإسلامي على أمريكا**، **الأصولية: البحث عن المعنى**، بالإضافة إلى العديد من الأعمال المنشورة، بما فيها مذكرات مصوَّرة لعرّابته فريا ستارك. يعيش الآن بين لندن وفرنسا.

جون رودنبك حصل على الليسانس من جامعة هارڤارد، والماجستير والدكتوراه من جامعة ڤيرجينيا. أستاذ متفرغ بقسم الأدب الإنجليزي والمقارن بالجامعة الأمريكية بالقاهرة حيث درّس لأكثر من عقدين ورأس دار نشر الجامعة الأمريكية، ١٩٧٤-١٩٨٣. نشر أكثر من مائة كتاب ومقالة في موضوعات تتنوع ما بين الأدب الإنجليزي في القرن التاسع عشر وفن المعمار الوسيط في القاهرة. يعيش حالياً بفرنسا.

ساره سيرايت كاتبة لها العديد من الكتب والمقالات عن الشرق الأوسط وعضوة مؤسسة لرابطة دراسات الرحلة في مصر والشرق الأدنى. ترأس جمعية الدراسات العربية وتقوم حالياً بتدريس الفن والمعمار الإسلامي في المملكة المتحدة.

فخري صالح ناقد أدبي وصحفي. يعمل الآن مديراً للدائرة الثقافية في صحيفة **الدستور** الأردنية. نشر عدداً من الكتب النقدية حول القصة القصيرة والرواية والشعر والدراسات الفكرية. من كتبه: **وهم البدايات: الخطاب الروائي في الأردن**، **وشعرية التفاصيل: أثر ريتسوس في الشعر العربي المعاصر**، **وأفول المعنى: في الرواية العربية الجديدة**، **ودفاعاً عن إدوارد سعيد**. ترجم عدداً من الكتب النقدية إلى العربية، منها: **النقد والإيديولوجية** لتيري إيجلتون، **والمبدأ الحواري: ميخائيل باختين** لتزڤيتان تودوروف. شارك في ترجمة و تأليف عمل موسوعي حول الأدب الأمريكي: **روائع الأدب الأمريكي**، كما شارك في ترجمة كتاب **الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس**.

سحر صبحي عبدالحكيم أستاذة مساعدة بقسم اللغة الإنجليزية بجامعة القاهرة. تشمل مجالات بحثها واهتمامها: نظريات ما بعد الاستعمار وأدب الرحلة والدراسات النسوية.

لها مجموعة من الأبحاث بالإنجليزية والعربية عن الحراك الثقافي وأدب الرحلة إلى مصر ونظريات العلاقات الثقافية وقضايا المرأة المصرية والترجمة. وهي عضوة مؤسسة بجمعية دراسات الرحلة إلى مصر والشرق الأدنى بالمملكة المتحدة.

فدوى كمال عبد الرحمن تعمل حالياً مدرّسة في قسم اللغة الإنجليزية بكلية الألسن، جامعة عين شمس. درست في القاهرة وجورجيا بالولايات المتحدة حيث تخصصت في الأدب الإنجليزي في القرن العشرين، خاصة «أدب ما بعد الاستعمار» الذي يحتل الجزء الأكبر من اهتمامها؛ فمعظم أبحاثها تركّز على أعمال كتّاب تدور كتاباتهم أساساً حول العلاقة بين الغرب ومستعمراته السابقة ومن هؤلاء شينوا أتشيبي، ڤ. س. نايپول، سلمان رشدي، نادين جورديمر.

هاشم فودة أستاذ بقسم الدراسات العربية بجامعة باريس. تتركز أبحاثه ومنشوراته حول موضوع الخطاب والشعر العربي في العصور الوسطى، وبالأخص مكانة الشاعر ودوره في الثقافة العربية الإسلامية في العصور الوسطى، والعلاقة بين الشعر والسلطة.

نبيل مطر أستاذ ورئيس قسم الأدب الإنجليزي بمعهد فلوريدا للتكنولوجيا. صدر كتابه الأخير بالإنجليزية بعنوان **بريطانيا والبربر، ١٥٨٩–١٦٩٨**. له كتاب قيد النشر في ٢٠٠٨ بالاشتراك مع جيرالد ماكلين بعنوان **بريطانيا والعالم الإسلامي، ١٥٥٨–١٧٢٧**.

وليد منير شاعر وناقد مصري. يدرّس الأدب العربي الحديث بجامعة القاهرة. صدر له عدد من الدواوين والمسرحيات الشعرية والكتب النقدية. مثّل مصر في عدد من المحافل الشعرية الدولية. له دراسات في النقد التطبيقي نشرت في عدد من المجلات العربية.

عبد الرحيم مؤذن أستاذ التعليم العالي بكلية الآداب بجامعة ابن طفيل بالمغرب. حصل على دكتوراه السلك الثالث في «الشكل القصصي في فن القصة بالمغرب، من بداية الأربعينيات إلى نهاية الستينيات» ودكتوراه الدولة في «مستويات السرد في الرحلة المغربية خلال القرن التاسع عشر». له ثلاث مجموعات قصصية، وعدد من الأبحاث عن معجم القصة المغربية القصيرة وأدبية الرحلة والشكل القصصي في القصة المغربية.

مارا نعمان طالبة دراسات عليا تدْرُس الأدب العربي المعاصر في قسم لغات وثقافات الشرق الأوسط وآسيا بجامعة كولومبيا. تشمل مجالات اهتمامها الرئيسية الأدب المصري المعاصر، والمعالجة المقارنة للرواية العربية والأمريكية، والأدب العربي في الشتات.

لميس النقاش مدرسة مساعدة بقسم اللغة الإنجليزية بجامعة القاهرة. تخصصت في الأدب المقارن بعد حصولها على درجة الماجستير عن رسالة بعنوان «المادة الوثائقية في

الرواية: دراسة مقارنة لهيرمن ميلفل وصنع الله إبراهيم». تعمل بالترجمة ولها عدد من المقالات والكتب المترجمة، منها **النهضة النسائية في مصر** لبث بارون. تعمل حالياً على إنجاز رسالة دكتوراه بعنوان «تصوير تجربة الفقد في الرواية المعاصرة».

مايكل هاج كاتب ومصوّر وناشر يعيش في لندن. له العديد من الكتابات عن مصر. من أعماله المنشورة بالإنجليزية: **الإسكندرية مصوَّرة، والقاهرة مصوَّرة، والإسكندرية: مدينة الذاكرة**. يعكف حالياً على كتابة سيرة للورانس داريل.

تيرينس والز مؤلف كتاب (بالإنجليزية) **التجارة بين مصر وبلاد السودان بين عامي ١٧٠٠ و١٨٢٠** (١٩٧٩). له العديد من الكتابات عن علاقة مصر بأفريقيا جنوب الصحراء الكبرى، وتاريخ أسيوط في القرن التاسع عشر واستفادتها من التجارة مع وسط أفريقيا. وهو مقيم حالياً بالولايات المتحدة حيث يعمل بمجلس المصالح الوطنية.

سعيد الوكيل مدرّس الأدب العربي والنقد الحديث بكلية الآداب، جامعة عين شمس. له اهتمام كبير بالسرد؛ قديمه وحديثه. من أعماله: **تحليل النص السردي: معارج ابن عربي نموذجاً** (١٩٩٨) **والجسد في الرواية العربية المعاصرة** (٢٠٠٤). أصدر كذلك عدداً من الدواوين الشعرية؛ منها: **ما قالت ليلى للمجنون** (٢٠٠٠) **وجسدي .. ذلك الذي هناك** (٢٠٠٣).

Malise Ruthven is the author of *Islam in the World, The Divine Supermarket: Shopping for God in America, A Fury for God: The Islamist Attack on America, Fundamentalism: The Search for Meaning*, and several other books including a photographic memoir of his godmother, the late Freya Stark. He lives in London and Normandy, France.

Fakhri Saleh is an essayist, critic and journalist. He is the Head of the cultural department in the Jordan-based *Al-Dustur* daily newspaper and the Vice President of the Jordanian Writers Association. His areas of research range from the study of Arabic literature in the twentieth century to the dialogue of cultures. He has translated a number of critical works from English into Arabic including: Terry Eagleton's *Criticism and Ideology* and Tzvetan Todorov's *Mikhail Bakhtin: The Dialogical Principle*. He also participated in an encyclopedic work on American Literature published in Arabic in 1995.

Sarah Searight is the author of many books and articles on the Middle East. She is a founding member of the Association for the Study of Travel in Egypt and the Near East (ASTENE), chairs the Society for Arabian Stúdies, and currently lectures in the UK on the art and architecture of the Islamic world.

Saeed Al Wakeel teaches Arabic Literature at Ain Shams University. He has a special interest in classical and modern narratives. He has published a number of critical works in Arabic on Ibn 'Arabi and on the body in the Arabic novel, as well as poetry collections, including: *What Layla Said to Majnun* (2000) and *My Body .. That which is There* (2003).

Terence Walz is the author of *Trade between Egypt and Bilad as-Sudan 1700-1820* (1979), and has written extensively on Egypt's contacts with Africa south of the Sahara. Several articles have explored the nineteenth-century history of Asyut, which benefited from the trade with central Africa. He currently lives in Washington DC, where he works for the Council for the National Interest.

1589-1689. His forthcoming book, co-authored with Gerald MacLean, *Britain and the Muslim World, 1558-1727* is expected in 2008.

Abderrahim Mouadden is Professor of Higher Education at the University of Ibn Tufayl, Morocco. He wrote his PhD dissertation on "The Narrative Form in the Moroccan Story 1940-1969" and was awarded the state doctorate for his study "The Level of Narration in the Nineteenth-Century Moroccan Journey." He has published three story collections as well as a number of studies in Arabic on the Moroccan short story, the poetics of the journey, and narrative forms.

Walid Mounir is an Egyptian poet and critic. He teaches modern Arabic literature at Cairo University. He has published a number of poetry collections, verse plays, and critical studies. He has represented Egypt in international poetry conferences. He has published articles of applied criticism in scholarly Arabic journals.

Mara Naaman is a graduate student studying contemporary Arabic literature at the Department of Middle East and Asian Languages and Cultures, Columbia University. Her major fields of interest include modern Egyptian literature, comparative projects treating Arabic and American fictions, and Arab diaspora literature.

Lamis Al Nakkash is Assistant Lecturer in the Department of English Language and Literature at Cairo University where she received her MA in comparative literature. Her thesis was on "Non-Fiction in the Novel: A Comparative Study of Herman Melville and Sonallah Ibrahim." She has translated works from English into Arabic, including Beth Baron's *The Women's Awakening in Egypt: Culture, Society and the Press*. She is presently working on a PhD thesis entitled "Representations of the Experience of Loss in Contemporary Fiction."

John Rodenbeck received his AB from Harvard College and his MA and PhD from the University of Virginia. He is Professor Emeritus of English and Comparative Literature at the American University in Cairo, where he taught for more than two decades, and he headed the American University in Cairo Press, 1974-1983. He has published over 100 books and articles on subjects ranging from nineteenth-century English literature to conservation of medieval architecture in Cairo. He currently lives in Languedoc, France.

Hachem Foda is Professor of Arabic Studies at the University of Paris VIII. His research and publications focus on Medieval Arabic rhetoric and poetry, in particular the status and function of the poet in Arab-Islamic culture in the Middle Ages, the relationship between poetry and power, and moral religious law.

Michael Haag is a London-based writer, photographer, and publisher who has written extensively on Egypt. Among his published works are: *Alexandria Illustrated*, *Cairo Illustrated*, and *Alexandria: City of Memory*. He is currently working on a biography of Lawrence Durrell.

Chouaib Halifi is a critic and Professor of Higher Education at Ibn Amsik University, Morocco. He has published several critical works, including: *The Poetics of the Fantastic in the Novel*, *The Journey in Arabic Literature: Genre, Mechanics, and Imagined Discourse*, *The Identity of Signs: Thresholds and Interpretations*. He is also a creative writer who has published a number of novels.

J. D. F. Jones is a writer and journalist, based in Britain, who has a particular interest in South Africa. He was for many years a senior editor with the *Financial Times*. His books include *Freeland*, *The Buchan Papers*, and *Storyteller*, a biography of Laurens van der Post. He is presently working on a new biography of General Smuts.

Céza Kassem-Draz taught literature at the American University in Cairo and at Cairo University. She has published various articles and books on Arabic and Comparative Literature. Her latest book *The Reader and the Text* was published in 2002.

Walid El Khachab is Assistant Professor of Arabic Language and Culture at Concordia University, Montreal. He has written a PhD dissertation on "Melodrama in Egypt," including a chapter on "The Sufi Origins of Melodrama." He edited *Arabes: Sortir du Marasme* (2004). His current research project, initiated with a grant from the Social Sciences and Humanities Research Council of Canada, focuses on the comparison between Sufi motifs in Literature and in Cinema.

Nabil Matar is Professor of English and Department Head at Florida Institute of Technology. His latest book is entitled *Britain and Barbary,*

Notes on Contributors (Alphabetically by Last Name)

Sahar Sobhi Abdel-Hakim is Associate Professor in the Department of English, Cairo University. Her research interests include postcolonial theory, travel literature, and feminism. She has written a number of articles in English and Arabic on cultural mobility, travel literature, fiction about Egypt, Egyptian mummies and relics, theories of cultural relations, Egyptian women, and translation.

Fadwa AbdelRahman is currently teaching at Ain-Shams University, Faculty of Al-Alsun, Department of English. She was educated in Cairo and the United States where she specialized in British and Commonwealth literatures with a particular emphasis on post-colonial Studies. Her research mainly focuses on writers who have been, in one way or another, children of empire such as V. S. Naipaul, Salman Rushdie, Chinua Achebe, and Nadine Gordimer, among others.

Essam Bahiy is Professor of Modern Arabic Criticism and Comparative Sudies at Ain Shams University. His published works in Arabic include: *The Journey to the West in the Arabic Novel* and *The Emergence of Comparative Study in Modern Arabic Literature*. He has also published a number of critical comparative articles in specialized Arabic journals.

Mohammed Birairi teaches Classical and Modern Arabic Literature at the American University in Cairo and Beni Suef University. He has published a book on classical poetry and has another forthcoming on pre-Islamic poetry. He has published a number of articles and translations on classical and modern Arabic poetry and prose.

Madiha Doss is Professor of Linguistics in the French Department at Cairo University. She has conducted research on different aspects of Arabic linguistics (historical and social) and is co-editor of *Al-lugha*—the semi-periodical journal of the Cairo Linguists Group.

political and religious climate in Nigeria, specifically the states of its Muslim north. Lethem focused on the Nigerians studying at al-Azhar mosque and those who grouped around the *zawiya* in the Mugharbalin quarter of Cairo–both benefiting from a waqf established by a former slave. Lethem's portrait of the community is full of colonial disdain. Takarir (sing. Takruri) had been coming to Egypt for almost a thousand years for study, trade, and sometimes to serve as slaves, suffering as well as enjoying a wide variety of fates.

Owen Jones: Travel and Vision of the Orient

Sarah Searight

The British architect Owen Jones (1809-1874) was a major influence on British design and decoration in the mid-nineteenth century. Many of his ideas, particularly concerning color and pattern, were derived from a visit he paid to Egypt in 1832-1833, taking him up the Nile as far as the second cataract, and to southern Spain in 1833-1834 and 1837 where he was profoundly affected by the Alhambra. Jones was working in a period of great interest in the science as in the aesthetics of color. However, there were often loud protests at the strong colors he insisted on using and it is interesting to compare them with similar protests today when 'Victorian' color schemes (often Jones-inspired) are restored.

The Journey in Quranic and Sufi Texts

Saeed Al Wakeel

This article builds on the hypothesis that the journey of enlightenment to the 'Other World' in Arabic literature grew out of a tradition grounded in the central Arabic text (The Quran) and extended into the Sufi text. Journey in the Quran is closely related to knowledge, relies heavily on a number of central revelatory, sacrificial, and cognizant actions. The article demonstrates that the Quranic journey has spatial and temporal aspects as well as spiritual goals, and that the essential features of the Quranic journey were present in the Sufi text, while allowing for the incorporation of new elements.

Trans-Saharan Migration and the Colonial Gaze: The Nigerians in Egypt

Terence Walz

Gordon James Lethem, a colonial officer in the Nigerian service, visited Egypt in 1925 to investigate the small community of Nigerians, called Takarir, to see if and how they were influencing the

of his fascination by travel and by other cultures and explains how he came to live and teach in Egypt and retire in France. His attitudes towards globalization, orientalism, and typologies of travel are illuminated by examples drawn from historical travelers from different continents and epochs, from his lived experience as an expatriate, and from literary sources.

A Subversive Imperialist: Reappraising Freya Stark

Malise Ruthven

In reconsidering the work of the writer and traveler Freya Stark, who died in 1993 aged 101, her godson—the author—argues that her human and artistic instincts ran in the opposite direction to the belief in British imperialism she espoused at a formal level. Possessing a literary sensibility informed by Jane Austen and other classical novelists, she maintained a deep-rooted conviction in the natural goodness of the ordinary people whose lives she shared more intimately than other travelers. The fact that her sympathetic human insights were ultimately incompatible with her benign vision of empire does not diminish her achievement.

Naipaul's Travelogues to the Islamic World: Delineating a Biased View

Fakhri Saleh

This article explores V. S. Naipaul's view of Islam in his travelogues about the Islamic World, mainly focusing on two books by the Trinidadian author of Indian origin and British nationality: *Among the Believers: An Islamic Journey* (1982) and *Beyond Belief: Islamic Excursions Among the Converted Peoples* (1998). The article unmasks Naipaul's biased view of Islam and the Islamic World and his lumping together of historical Islam and modern political Islam—a kind of Islam dictated by the clash of cultures towards the end of the twentieth century. The article deconstructs these views which are based on personal observations rather than on true historical knowledge.

imperialist role in the Middle East and its history of self-interested intervention, it also offers another portrait of America, as a nation rife with social decay and lacking a coherent sense of national identity. In this reversal of the cultural encounter, this article attempts to move past misappropriations of *Orientalism*'s methodological legacy by resisting a reading of Ibrahim's work as offering yet another critique of America as merely a flat symbol of power and hegemony. The complexity of the Arab gaze (as spectator, anthropologist, and writer) *vis-à-vis* the Americans reflects the need for a more critical examination of the paradoxes and incoherencies that mark such localized cultural encounters.

Alexandria in Cavafy, Durrell, and Tsirkas

John Rodenbeck
(Translated by Lamis Al Nakkash)

Among the several ways of looking at Alexandria, one is represented by Edmund Keeley's critical book, *Cavafy's Alexandria*, which condemns the city as "squalid." Another approach, even less generous and far less literal, is that of Lawrence Durrell, whose notions of the city's history, politics, linguistics, ethnography and topography are permeated with unconcealed ethnic and religious hostilities. These attitudes were certainly not shared by Constantine Cavafy, who is repeatedly appealed to by Durrell in the text as a kind of authority. Crucial in Cavafy's work is the acceptance of the ordinary mundane physical reality of the city, without which precisely those emotions would be absent that provide significance or meaning. The same fidelity to the world is at the center of Tsirkas' *Drifting Cities*. Both were writing for the kind of reader who prefers to be told something based upon sensitive observation, rather than something merely imagined.

The Road Taken

John Rodenbeck

In an extensive interview, Rodenbeck responds to questions posed by various colleagues on the significance of travel, travel literature, and cultural encounters. Rodenbeck elaborates his views and his convictions, marked in their unfolding by his encyclopedic knowledge. Starting with a personal narrative, he explores the roots

The Journey as Literary Genre

Abderrahim Mouadden

This article reassesses the identity of the travel genre as a narrative text that shares ideological and aesthetic characteristics with the literary text. Most Arabic writings consider the journey a form inclusive of information, science, poetry, anecdotes, morals, etc., without examining its narrative affiliation with the travel tale—a genre that has gained prominence in contemporary critical scholarship. Travel in many texts is a means not an end, one secondary element among others. For the journey, however, travel constitutes a central structure that produces its ideological and aesthetic characteristics. This article examines a number of Arabic travel works, making use of Western critical theory as well as the works of some Arab critics.

The Journey of Exile in Modern Arabic Poetry: Isolated Place and Memory

Walid Mounir

Journey for classical poets meant separating from the beloved and familiar places; it represented an external exile. For the modern poet, however, alienation is internal, stemming from either authoritative repression (the internal Other) or colonial repression (the external Other). The mind's journey parallels the real journey in the experience of exile, stimulating the poet's memory with the anguish and ironies of exile. The article highlights the difference between political exile and romantic or existential alienation—despite their apparent intersections. It also examines the significance of the bird as a metaphorical correlative for the poet in the journey of exile through the works of a number of Arab poets.

America Undone: Sonallah Ibrahim's Intra-Imperial Investigations

Mara Naaman

This article explores the way America—as a place both real and imagined—is constructed in the Egyptian novelist Sonallah Ibrahim's recent work *Amrikanli*. While this work openly critiques America's neo-

these voyages sprang a myriad of valuable works: paintings, sketches, photographs, and commentaries. The author analyzes the works in this book, comparing photographs, sketches, and aquarelles to decipher the iconology of Veillon, that evolved from expressionism to impressionism to abstraction, and to show how she captured the spirit of Nubia.

Traveling East: Spiritual Geography and the Sufi Journey

Walid El Khachab

Unlike Muslim travel-writers who departed heading East, usually on pilgrimage to Mecca, the Sufis did not write accounts of their travels. Sufis like Ibn 'Arabi wrote about spiritual geography. Hence, when Ibn 'Arabi explores the theme of travel, he enters into a realm where space is transformed into time: The act of travel leads him backward to the moment of creation and forward to the anticipated moment of his own death. These particular features of the travel motif in Sufi literature contribute to shape a Subject that is as large as the world.

Europe through Eighteenth-Century Moroccan Eyes

Nabil Matar

This article compares two travel accounts by the eighteenth-century Moroccan ambassador Muhammad bin 'Uthman al-Miknasi. The accounts demonstrate that Arab-Muslim perceptions of the European Other were not exclusively predicated on religious premises, but on political and diplomatic relationships. Al-Miknasi's negative description of Spain—unlike that of Italy, Sicily, and even Malta that had not shared in the re-conquista of 1492 and after—emanated from Spain's anti-Muslim history. History and diplomacy played a decisive role in the formation of the Arab-Muslim percpetion of the Europeans.

Arab Journeys: Text and Identity Discourse

Chouaib Halifi

This article examines three issues relating to the journey. First, it studies the dynamics of the Arabic travel text as a genre distinct in its components and discourse. The genre has produced texts marked by their cultural and historical contexts, and which are sites of convergence of various genres and modes of expression. The author opts for the term "travel text," instead of "travel literature," thus freeing the journey from the limitations of the literary discipline. Second, the article sheds light on two directions in journey discourse: the Self and the Other. Finally, the article analyzes identity discourse in Ibn Fadlan's tenth-century *Epistle*, which is descriptive of his travels.

From the Diary of a Traveller: South Africa in 1923

J. D. F. Jones

This essay introduces prominent figures who undertook a journey in a South African bush in 1923, and presents an extract from the unpublished trek journal of Margaret Gillett, née Clark, daughter of a well-known Somerset family. She and her husband were liberal-minded activists. Jan Christian Smuts, an international statesman and Prime Minister of South Africa accompanied them on this journey, as well as Illtyd Buller Pole-Evans, a botanist and an ecologist. In this extract, the diarist describes the landscape, flora and fauna, as well as encounters with Chief Malabok and the native inhabitants, including a gift exchange ceremony.

Invitation to a Journey: Margo Veillon's "Nubia"

Céza Kassem-Draz

In this essay, the author presents the book *Nubia: Sketches, Notes and Photographs* by the late Swiss artist Margo Veillon. Veillon, who spent all her life in Egypt, traveled extensively to Nubia over more than forty years, before its submersion by Lake Nasser. From

guide books. The second part of the article deals with the diplomatic dragomans, their linguistic training, living conditions, and the evolution of their profession. It presents some case studies of dragomans and their linguistic output.

Portrait of the Poet as an Unrepentant Pilgrim

Hachem Foda

This article evokes several seemingly dissimilar travel experiences: that of the religious pilgrim, the lover's visit, and the hero's trek across the desert, and builds on the assumption that it is possible to discern the similarities between them from their poetic discourse. Not only because all three types of voyages represent recurrent themes in Medieval Arab poetry, but chiefly because the prospect of travel forces the traveler to confront a higher power that jeopardizes the journey's completion. The hero sets out on the journey in spite of its apparent unfeasibility (*mumtani'*); the lover does not cease to visit his beloved even though his visits are forbidden (*mamnû'a*); the mystic embarks on peregrinations despite lacking essential travel provisions; and the pilgrim's desire to travel to Mecca persists even after completing the pilgrimage.

Only the City is Real: Lawrence Durrell's Journey to Alexandria

Michael Haag

In both his travel books and his novels, Lawrence Durrell examines the nature of reality, not least in *Prospero's Cell*—about Corfu but written in Alexandria during the Second World War. Already in 1938, as his notebooks show, Durrell believed that culturally, intellectually, and spiritually we live as though within a womb, comfortable in our assumptions and mistaking our experience for reality. But the womb becomes a tomb for those who do not escape. In *The Alexandria Quartet*, embarked upon after he completed *Prospero's Cell*, it is only by escaping from the falseness of the so-called real, from the false city inhabited by false selves, that one can move towards the ultimate reality and, therefore, to the truth.

Ibn Fadlan's *Epistle*: A Cultural Reading

Essam Bahiy

This article examines Ibn Fadlan's *Epistle* describing his travels to the land of the Bulgars (Slavs), commissioned by the Abbasid Caliph al-Muqtadir Billah. Ibn Fadlan relays his experiences of the various peoples he encounters: their practices, rituals, economic activities, and beliefs, focusing on such material aspects as clothing, housing, etc. The article analyzes the *Epistle* as an early cultural record and an important example of Muslim travelers' curiosity about other peoples.

Traveling in Hamadhani's *Maqamat*: Connotations and Significances

Mohammed Birairi

This article focuses on the connotative meanings of the constant traveling of both the narrator, 'Isa Ibn Hisham, and the protagonist, Abu al-Fath al-Iskandari, tracing the various textual phenomena that evoke the sense of non-belonging resulting in ridiculing the established structure upon which the cultural group was based. This sense of mockery is tied to a tendency to oppose authority in its various manifestations. The article reaches the conclusion that traveling could be seen metaphorically as a journey through history. The travelers achieve their victories, experiencing modes of oppression and tyranny, having undergone a battle that requires sacrifices on their part.

The Dragoman's Journey through Time and Space

Madiha Doss

This article examines two categories of the dragoman: the tourist guide, and the diplomatic dragoman—who played the role of interpreter between foreign powers (Europe) and the Sublime Porte. The former is frequently quoted in travel accounts, and in spite of his valuable role, he is most often described in derogatory terms. This might be due—as some have suggested—to the fact that these men were considered competitors to the then emerging

Abstracts of Articles (Alphabetically by Last Name)

William Golding and his Egypts

Sahar Sobhi Abdel-Hakim

William Golding wrote three travel texts on Egypt in which he mixed the factual and the fictional. The texts reveal Golding's long process of negotiating theories of identity. This article argues that Golding's theory of human identity imparted fluidity to the meaning of the country with which he interacted, turning it into a multiple and ever-changing place that shifts its meaning with changes in human perceptions and experiences. The Egypt he discusses changes in each successive text, and as it changes, its meanings multiply and yet disengage from the actual to reterritorialize in the fantastic.

V. S. Naipaul: The White Traveler Under the Dark Mask

Fadwa AbdelRahman

V. S. Naipaul is a firm believer in an overarching universal culture built on progress and rationality. He represents the assimilated and monocular colonial self, attributing the failures of Third World societies he writes about to the inherent backwardness and indignity of its peoples, disregarding cultural specificity and falling into the trap of racist evaluations. This article examines Naipaul's reification of age-old colonial images by concentrating on the synchronic realities of the places he writes about (particularly Africa), thus furthering the West's Africanist discourse with all its ideological and imperialist connotations.

[73] Ghazâlî, *op. cit.*, I, 243.

[74] Ghazâlî, *op.cit.*, I, 243.

[75] Ibn al-Dabbâgh, *K. Mashâriq anwâr al-qulûb*, édité par Ritter, Dâr Sâdir, Beyrouth, s.d. p. 74.

[76] On pourrait être tenté d'effacer le caractère scandaleux de ce vers en expliquant que si la femme y est préférée à la Ka'ba, c'est parce qu'elle symbolise ou métaphorise Dieu et qu'un mystique doit préférer Dieu à ses représentations ou traces mondaines (par exemple à son *Bayt*) et donc savoir se détacher de celles-ci, si vénérables soient-elles. On ne saurait, pourtant, se satisfaire d'une telle explication pour deux raisons. Premièrement, parce que l'auteur entend illustrer par ce vers précisément l'attitude contraire, à savoir l'*attachement* aux traces de l'Aimé dont fait montre le mystique à tel moment déterminé de sa relation avec Dieu. Le désir qu'éprouve l'amoureux de baiser la poussière qui garde l'empreinte des pas de l'aimée dont parle le deuxième hémistiche témoigne, en effet, de cet état d'ivresse (*sukr*) durant lequel il ne peut faire le départ entre, par exemple, l'habitant (*as-sâkin*) et sa demeure (*ad-dâr*). C'est seulement quand il aura recouvré sa lucidité (*sahw*) que l'amoureux s'apercevra que se tourner vers la Maison, ce n'est pas se tourner vers l'Aimé, mais en vérité s'en détourner. Mais, encore une fois, une telle dissociation qui l'amènera à se déprendre des signes extérieurs de l'Aimé appartient à la phase de lucidité, alors que le vers qui nous occupe décrit, lui, l'ivresse qui pousse l'amoureux à s'éprendre irrésistiblement de ces mêmes signes. C'est donc commettre un contresens que d'expliquer la préférence qui y est accordée à la femme par le fait qu'elle symbolise Dieu à qui le mystique doit savoir se rapporter immédiatement, c'est-à-dire sans passer par son Sanctuaire. Deuxièmement, parce qu'on ne peut affirmer que la femme *symbolise*, dans ce cas, Dieu sans admettre que *dire* qu'on la préfère à la Ka'ba, ce n'est pas *dire* que l'on préfère Dieu *lui-même, comme tel,* à ses traces, représentations ou symboles mondains, mais bien telle représentation de Dieu (la femme) à telle autre (la Ka'ba). Il resterait donc à expliquer ce recours à un symbole pour marquer le rejet des symboles.

[77] Ibn Dâwûd, *op. cit.*, I, 179.

'ulâla. Aussi peut-on dire que le vers d'al-Ahwas est l'écho d'un vers plus ancien qui parle lui-même d'un amour vécu comme l'écho persistant d'un amour appartenant à une époque révolue.

[52] Al- Isfahânî, *op. cit.*, XVIII, 41.

[53] Selon un *khabar*, Dhû l-Rumma n'aurait parlé de Kharqâ' dans ses poèmes que pour rendre jalouse Mayy. Voir *Ibid.*, XVIII, 36.

[54] *Ibid.*, XVIII, 36.

[55] *Ibid.*, XXII, 278.

[56] *Ibid.*, XVI, 164: " *Fa mâ arâ lahu himmatan illâ an yata'ashshaqahâ man ba'dahu.*"

[57] *Ibid.*, XXII, 277 et 279.

[58] Al-Jumahî, *Tabaqât fuhûl ash-shu'arâ'*, Matba'at al-madanî, Le Caire, 1974, p. 562.

[59] Voir *Dîwân Dhî l-Rumma*, Mu'assasat al-risâla, Beyrouth, 1973, III, 1913.

[60] Cette prudence est d'autant plus requise qu'il y a une tradition, dont nous avons évoqué et évoquerons quelques exemples, de la femme se dévoilant la face pour se faire admirer par les pèlerins. Mieux encore, si l'on suivait l'auteur de *Tâj al-'arûs* qui note que *wada'ati l-mar'atu khimârahâ wa hiya wâdi'* veut dire *lâ khimâra 'alayhâ,* il faudrait être plus catégorique et conclure que Kharqâ' était sans conteste dévoilée.

[61] Al-Isfahânî, *op. cit.*, XVIII, 39.

[62] Al- Isfahânî, *op. cit.*, XXIV, 83-84.

[63] *Ibid.*, XVIII, 38.

[64] *Ibid.*, XIX, 217.

[65] Cité par Ibn Qutayba, *'Uyûn al-akhbâr*, Dâr al-kutub al-misriyya, Le Caire, 1996, IV, 107.

[66] Le verbe arabe est *tastazrif. Istazrafa* veut dire "trouver une personne ou un propos *zarîf.*"

[67] Al-Isfahânî, *op. cit.*, V, 96-97.

[68] Ce poète, on l'aura noté, réclame dans les deux vers qu'il récite cette part, un baiser cette fois, à quoi il n'a pas droit mais qu'on ne peut lui interdire (*hal 'alâ rajulin 'âshiqin fî qublatin harajû*), bien qu'il la dispute à (la Maison de) Dieu.

[69] Nous citons la traduction de Blachère, *Le Coran*, Maisonneuve et Larose, Paris, 1999, p.57.

[70] Ghazâlî, *op. cit.*, I, 239 et suiv.

[71] Al-Tabarî, *Jâmi'u l-bayân*, Dâr al-fikr, Beyrouth, 1988, II, 208.

[72] Le verbe utilisé *yujzi'*: signifie "tenir lieu de". *Ajza'a* est, on s'en souvient, le mot qu'utilise l'auteur de *Tâj al-'arûs* à propos du *ta'lîl* et de la *ta'illa* ou *'ulâla*.

[35] Ainsi donc *'ulâla* nomme aussi bien le reste (*baqiyya*), la part restante, par exemple de lait (*A remaining portion of milk*, dit Lane) que le substitut ou le dérivatif (un peu de sauce, voire une berceuse) qui distrait le nourrisson du lait. De cela on pourrait conclure - que ce qui permet de se passer d'une chose est encore un restant, une rémanence de cette chose, ou bien - que ce qui reste de la chose est déjà tout autre chose qu'elle, que ce qui lui permet de se poursuivre est aussi bien ce qui y met fin.

[36] Al- Isfahânî, *op. cit.*, IV, 372.

[37] Humayd b. Thawr, *op. cit.*, p. 35.

[38] *Ibid.*, p. 40 et *Aghânî* IV, 357.

[39] Dans d'autres versions du vers on trouve en effet: *masdûdun 'alayya tarîq* ou *ma'khûdhun ilayya tarîq*.

[40] Voir M. S. Madkûr, *Nazariyyat al-ibâha 'inda l-usûliyyîn wa l-fuqahâ'*, Dâr al-Nahda al-'arabiyya, Le Caire, 1965, p. 69. L'auteur commente l'expression coranique en ces termes: *al-maqsûd bi nafyi s-sabîl fî l-âyati qat'u t-tarîqi 'alâ man yuhâwilu l-lawma awi l-mu'âkhadha*.

[41] Al-Sulamî, *Tabaqât as-sûfiyya*, Maktabat al-Khânjî, Le Caire, 1986, p. 232.

[42] On appelle *'all* celui qui visite continûment les femmes: *man yazûru n-nisâ'a kathîran* (*Tâj al'arûs*).

[43] Ibn Munqidh, *op. cit.*, p. 398.

[44] Al-Buhturî, cité dans al-Sharîf al-Murtadâ, *Tayf al-khayâl*, Dâr ihyâ' al-kutub al-'arabiyya, Le Caire, 1962, p. 26.

[45] C'est bien cette logique du *ta'allul* qu'exprime la parole du bédouin (*a'râbî*):... *al-maraqatu ahadu l-lahmayn*, citée par Tawhîdî, *al-Imtâ' wa l-mu'ânasa*, Lajnat al-ta'lîf wa l-tarjama wa l-nashr, Le Caire, 1953, III, 78.

[46] Humayd b. Thawr, *op. cit.*, p. 116, et *Aghânî*, IV, 357-358.

[47] Al-Zajjâjî, *al-Amâlî*, Dâr al-Jîl, Beyrouth, 1987, p. 159-160.

[48] Ibn Abî Hajala, *Dîwân as-Sabâba*, Mansha'at al-ma'ârif, Alexandrie, 1987, p. 299.

[49] Ibn Dâwûd, *K. az-Zahra*, Maktabat al-manâr, Al-Zarqâ', 1985, I, 45.

[50] *Dîwân Ibn al-Dumayna*, *Sharh Ibn Habîb*, Maktabat dâr al-'urûba, Le Caire, 1959, p. 183.

[51] Et l'on s'avise alors qu'en changeant le second hémistiche du vers d'Abû Dubâkil qu'il a plagié, en disant, sans doute pour cacher son vol, *wa bihi l-fu'âdu muwakkalu*, au lieu de *dhahaba sh-shabâbu wa hubbuhâ lâ yadhhabu*, al-Ahwas se fait l'écho fidèle du poète qu'il a copié. Les mots ont beau avoir changé, ils parlent dans un cas comme dans l'autre d'un amour plus vieux que celui qui l'éprouve, d'un amour qui est une *baqiyya*, une

“ A boire! A boire!”, jusqu’à ce qu’il soit vengé. Cette chouette (*sadâ*) qui perpétue tel un écho (*sadâ*) la demande de vengeance de celui qui n’est plus qu’un cadavre (*sadâ*), de quoi témoigne-t-elle donc sinon de la survie de la soif (*sadâ*) de vengeance, de sa persistance après la disparition de celui qui l’éprouve?

[15] *Dîwân Humayd b. Thawr al-Hilâlî*, al-Dâr al-qawmiyya li l-tibâ‘a wa l-nashr, Le Caire, 1965, p. 30.

[16] *Dîwân Zuhayr b. Abî Sulmâ, sharh Tha‘lab*, al-Hay’a al-‘âmma li l-kitâb, Le Caire, 1964, p. 191.

[17] *Dîwân al-Ahwas*, Maktabat al-Khânjî, Le Caire, 1990, p.118.

[18] C’est le poète al-‘Ajjâj qui lie le *sibâ* au *sabî*: *Wa innamâ ya’tî s-sibâ s-sabiyyu*, cité dans *Lisân al-‘arab*, entrée SBY.

[19] Les poèmes d’Ibn Abî Dubâkil et de Ahwas ainsi que le *khabar* de leur composition figurent dans les *Aghânî*, XXI, 95-112.

[20] Cette expression proverbiale “ désigne l’endroit dont on détourne le visage alors que de tout cœur on se tourne vers lui.” Al-Tha‘âlibî, *Thimâr al-qulûb fî l-mudâf wa l-mansûb*, Dâr `l-Ma‘ârif, Le Caire 1985, p. 316.

[21] *Dîwân al-Ahwas, op. cit.* p. 210.

[22] Al-Isfahânî, *op. cit.*, VI, 254.

[23] *Ibid.*, IV, 246.

[24] Ibid., VI, 255.

[25] Il n’est pas exclu que *ma‘rûf* dans l’expression *mana‘at ma‘rûfahâ Ummu Ja‘far* signifie aussi *mâ ‘araftuhu minhâ, mâ ‘awwadatnî ‘alayhi*, ce à quoi cette femme m’avait habitué, l’attitude que je lui *connaissais*, à savoir d’accueillir favorablement mes visites, me *reconnaissant* ainsi le droit d’aller la voir. Cela est confirmé par le vers suivant: *wa qad ankarat ba‘da ‘tirâfin ziyâratî:* elle me dénia le droit de la visiter qu’elle me *reconnaissait*.

[26] *Dîwân al-Farazdaq*, éd. par al-Sâwî, Le Caire, s.d., I, 51.

[27] Cité dans Usâma b. Munqidh, *al-Manâzil wa d-diyâr*, Dâr Su‘âd al-Sabbâh, Le Caire, 1985, p. 392.

[28] Al-Isfahânî, *op. cit.*, IX, 341.

[29] Sadr al-Dîn al-Basrî, *Al-Hamâsa al-Basriyya*, Maktabat al-Khânjî, Le Caire, 1999, III, 1007.

[30] ‘Antara b. Shaddâd, cité dans *Aghânî*, IX, 220.

[31] Qays b. Dharîh, cité dans *Aghânî*, IX, 218.

[32] Tawba b. al-Humayyir, cité dans *Aghânî*, XI, 205.

[33] Le vers de Qays b. Dharîh parle de *ghurba mâ tutâwi‘u*, d’un éloignement pour ainsi dire intraitable, indocile, irréductible.

[34] Al-Farazdaq, *op. cit.*, I, 303.

Ahujju ilayhâ lâ ilâ l-bayti qâsidan uqabbilu turba l-ardi hîna tatâhâ.*

[C'est vers elle, but de mon pèlerinage, que tendent mes pas et non vers le Sanctuaire, afin de baiser la poussière de la terre où elle a posé les pieds.*]?

Notes

[1] *Grâce à elles, sans relâche je poursuis mes voyages, comme si* du bas monde je souhaitais me séparer.* Abû al-'Alâ' al-Ma'arrî *in Shurûh Saqt az-zand*, al-Hay'a al-misriyya al-'âmma li l-kitâb, Le Caire, 1986, I, 41. Al-Tabrîzî commente ainsi le vers: *Ay ka'annî urîdu an akhruja bihâ mina d-dunyâ fa anâ udminu sayrahâ. Wa rihal jam'u rihla. Yurîdu ttisâla sayrihi 'alayhâ.*

[2] *Que j'évite la maison de l'aimé où je désire me rendre* et contente ainsi ceux que je déteste est certes peu compréhensible. Dîwân al-Ahwas*,.Maktabat al-Khânjî, Le Caire, 1990, p. 210.

[3] Al-Ghazâlî, *Ihyâ' 'Ulûm ad-dîn*, " K. Âdâb as-Safar", Dâr al-Ma'rifa, Beyrouth, s.d. II, 244 - 265.

[4] Al-Isfahânî, *K. al-Aghânî*, al-Hay'a al-misriyya al-'âmma li l-kitâb, Le Caire, 1970, I, 168.

[5] *Ibid.*, I, 207-208.

[6] *Ibid.*, I, 82. On ne peut qu'être frappé par le retour, dans les *akhbâr* relatifs à 'Umar b. Abî Rabî'a recueillis dans les *Aghânî*, de cet énoncé (*Baynâ* ou *baynamâ 'Umar b. Abî Rabî'a yatûfu bi l-Bayt idh ra'â mra'atan...*) qui décrit cette scène typique où l'on voit une femme d'une rare beauté ravir le poète alors qu'il tourne autour du *Bayt*.

[7] *Ibid.*, I, 174.

[8] *Ibid.*, I, 279 et IX, 62.

[9] *Ibid.*, I, 238.

[10] *Mudminun li l-hajj* est l'expression qu'al-Isfahânî (*Aghânî*, VI, 21) utilise à propos de Dahmân le chanteur, quand il décrit sa ferveur religieuse, justement: *Kâna Dahmân ma'a shuhratihi bi l-ghinâ' rajulan sâlihan kathîra s-salâti mu'addala sh-shahâdati mudminan li l-hajj.*

[11] *Ibid.*, XI, 205.

[12] *Ibid.*, XI, 245.

[13] *Ibid.*, XI, 207.

[14] L'on sait que selon certaines légendes, le *sadâ* est une chouette qui se tient près de la tombe d'un homme mort de mort violente et continue de crier:

ant le *wasl*, la liaison avec elle, après sa fin. Le *ta'allul* est donc le trait commun à l'amour profane et à l'amour sacré qui justifie le recours constant de la littérature mystique à la poésie courtoise profane et dans celle-ci au thème de *ziyârat (bayt) al-habîb*. Ce *ta'allul* explique que l'on fasse de l'amour humain la "métaphore" de l'amour divin, que l'on parle du premier *pour* parler du second, par procuration, en quelque sorte, ou encore que l'on fasse de l'évocation du profane un prétexte (*'illa*) pour évoquer le sacré, ainsi que le fait Ibn al-Dabbâgh tout au long de son ouvrage. Pourtant, quelque chose aurait dû, dans ce cas, le retenir de faire des deux vers en question le prétexte (*'illa; mâ yuta'allalu bihi ilâ*) d'un discours sur Dieu et sur l'amour divin. Quoi donc? Ceci tout simplement que dans le deuxième vers, c'est Dieu lui-même ou la visite de son *Bayt* qui deviennent un prétexte (*'illa*): la ruse qu'utilise l'amant pour se rendre auprès de l'aimée. Non seulement *Bayt Allâh* n'est plus le *maqsid* exclusif du voyage, mais le voyageur avoue explicitement y recourir comme à un *moyen* et le visiter *à seule fin* de pouvoir faire une autre visite, la seule qui lui tienne vraiment à cœur.[76] La scandaleuse impiété de ce vers, cité dans un traité qui célèbre l'amour exclusif de Dieu, n'a rien à envier, on le voit, à celle qu'affiche tel autre qui relève, lui, de la tradition amoureuse profane qui cultive le *zarf*:

> *Wa mu'tamirin fî rakbi 'Azzata lam takun* lahu hâjatun*
> *fî l-hajji lawlâ 'timâruhâ.*[77]
>
> [*Tel pèlerin dans la caravane de 'Azza se fût* passé du*
> *pèlerinage si elle n'avait entrepris de le faire*.]

Que le *hajj*, comme la *ziyâra* amoureuse, appelle le *'alal* (*az-ziyâratu ba'da z-ziyârati tibâ'an*), qu'il doive sans cesse recommencer, donc se poursuivre *après sa fin*; qu'en d'autres termes l'on ne puisse être *hâjj* qu'à être *hajjâj*, qu'à pouvoir visiter encore le *Bayt* après en avoir accompli la visite; que, *comme* le *bayt* de l'aimée, le *Bayt* de Dieu soit ce qui reste encore à visiter après qu'on a fini de le visiter, suffit-il à expliquer que l'on puisse se rendre à l'un *comme* à l'autre au cours d'un même voyage? Que l'on fasse par exemple de *bayt Kharqâ'* ce qui après le *Bayt* reste encore à visiter? Peut-être pas. A moins qu'être une *mathâba*, être ce-qui-reste-encore-à-visiter-après-la-fin-de-la-visite ne soit pas un prédicat parmi d'autres d'*al-Bayt al-harâm*, mais la définition même du *harâm*, le trait à quoi l'on reconnaît qu'un *bayt* est *harâm*. N'est-ce pas ce qui ultimement pourrait justifier qu'Ibn al-Dabbâgh ne se soit pas "aperçu" de ce qu'il y a d'infiniment impie à dire:

Dans la Vallée des Tamaris j'ai rencontré Laylâ qui s'y était installée. Qui donc fera que je la puisse voir le jour de la circumambulation* (yawma t-tawâf)?
C'est vers elle, but de mon pèlerinage, que tendent mes pas et non vers le Sanctuaire, afin de baiser la poussière de la terre où elle a posé les pieds.*

Ces vers, qui pourraient être l'expression de l'impiété la plus condamnable, la revendication éhontément affichée de ce que l'islam tient pour le péché mortel (*kabîra*) par excellence, à savoir "l'associationnisme" (*shirk*), se veulent en vérité l'attestation même de la piété même. Celui qui les (ré)cite n'est pas, comme on pourrait le croire, un *zarîf* de l'espèce de 'Umar Ibn Abî Rabî'a qui avouait que la circumambulation était l'occasion de tous ses péchés, mais Ibn al-Dabbâgh (XIIIe siècle), dans un ouvrage mystique sur l'amour divin.[75]

Afin de n'être pas trop injuste à l'égard d'Ibn al-Dabbâgh, il convient de préciser que ce qui l'intéresse dans le plus scandaleux des deux vers

Ahujju ilayhâ lâ ilâ l-bayti qâsidan uqabbilu turba l-ardi hîna tatâhâ.*

[*C'est vers elle, but de mon pèlerinage, que tendent mes pas et non vers le Sanctuaire,* afin de baiser la poussière de la terre où elle a posé les pieds.*]

au moment où il le cite, c'est exclusivement le second hémistiche: "*afin de baiser la poussière de la terre où elle a posé les pieds*," par quoi il entend illustrer l'attitude du croyant parvenu dans sa relation à Dieu au stade du *uns*. Dans un discours qui rappelle beaucoup celui que nous citions plus haut de l'autre mystique Abû Sa'îd al-Kharrâz (*al-muhibbu yata'allalu ilâ mahbûbihi bi kulli shay'in wa lâ yatasallâ 'anhu bi shay', wa yatba'u âthârahu...*), Ibn al-Dabbâgh, parlant lui aussi de *ta'allul* (*yata'allalu bi lama'âni l-burûq*), nous apprend que si l'amoureux de Dieu, quand il atteint le stade du *uns*, ne souffre plus de l'absence de l'Aimé (n'éprouve plus jamais de *wahsha*), c'est parce qu'il appréhende chaque étant comme une rémanence de l'Aimé grâce à quoi sa relation avec Lui jamais ne s'interrompt, *de même que* pour l'amoureux, dans la poésie profane, les vestiges de l'aimée, les restes de son campement, les traces qu'elle laisse après son départ, la poussière qui garde l'empreinte de ses pieds, sont autant d'occasions de prolonger en le multipli-

dre comme le lieu qu'on n'a jamais définitivement atteint. Quand on arrive dans cette ville, il faut faire en sorte d'y être en éternel pèlerin, d'y rester un éternel pérégrin. Car en évitant de s'y installer à demeure, on évite, dit Ghazâlî, tout à la fois la lassitude (*tabarrum:* le fait d'en avoir assez de quelque chose) et la familiarité (*uns*) que suscite immanquablement tout ce qui est présent et dont on peut *faire le tour*.

La Mecque est d'ailleurs, pour plus d'une raison, le pays (*balad*) de la *tendance*: celui vers quoi l'on tend, l'on entreprend d'arriver, mais également celui dans lequel on tend à faire, on entreprend de faire, plutôt qu'on ne fait. Les "tendances" y tiennent lieu d'actes, reconnaît au fond Ghazâlî, quand il fait remarquer qu'elle est le seul endroit au monde où le croyant est puni ou récompensé, jugé par Dieu sur son intention (*niyya*) avant même (*qabla*) qu'elle ne se traduise en acte (*'amal*). Et pour preuve, il cite le verset 25 de la sourate 22, intitulée "Le Pèlerinage": "Or nous ferons goûter un tourment cruel à quiconque, à l'égard de [cet oratoire], voudra agir (*man yurid,* essaiera d'agir) par sacrilège, par injustice." Ce qui veut dire, commente Ghazâli, que c'est la volonté comme telle, abstraction faite de l'acte (*mujarrad al-irâda*), qui est punie.[74] A quoi il faut encore ajouter (fût-ce pour n'avoir pas l'air de suggérer que Dieu y fait à ses créatures un *procès de tendance*) que si l'intention (*niyya*) ou la volonté (*irâda*) sont, en tant que telles, punies ou récompensées, c'est bien qu'elles sont déjà appréhendées en tant que *qasd:* manière d'entreprendre et prémices d'accomplissement (*arâda*, comme *kâda* ou *alamma*—qui signifie aussi bien *zâra*—, sont ce que les grammairiens appellent des verbes d'imminence, *af'âl al-muqâraba*).

Le *Bayt* doit rester ce qui jamais n'est ni présent ni proche, jamais à portée de la main ou de la bouche, cependant qu'elles se posent sur lui. Quand le pèlerin, tendant la main, touche la Pierre noire, cette main doit inlassablement tendre à la toucher, encore tenter de le faire. S'il se peut, comme l'affirme Ghazâlî, que des hommes, se trouvant au Khurâsân, soient plus proches de la Ka'ba que ceux qui sont en train d'en faire le tour, c'est justement parce que l'éloignement définit l'être-là de ce *bayt*: on n'en est jamais plus éloigné que quand on est sûr de l'avoir atteint. L'éloignement ne se laisse pas définir, dans ce cas, par la distance objectivement mesurable: s'il faut s'y rapporter comme à un *maqsid* (ce qui reste à atteindre et qui pousse à voyager), alors le *Bayt* ne sera jamais ici, mais toujours là—où tendent les pas du pèlerin.

de tendre, et, à cause de cela, un lieu essentiellement et non plus conjoncturellement distant. Cet éloignement constitutif du Sanctuaire sacré, Ghazâli le rappelle à sa manière quand il explique pourquoi habiter la Mecque, y élire domicile, afin d'être sans cesse auprès du *Bayt*, est blâmable et fortement déconseillé (*makrûh*), sinon interdit.[73] S'il est déconseillé de s'installer à demeure dans cette ville, ce n'est évidemment pas pour des raisons qui tiennent à des inconvénients ou des défauts que présenterait le lieu, mais parce qu'il faut que la Ka'ba demeure ce que Dieu a voulu qu'elle soit: "Et [Rappelez-vous] que Nous fîmes de la Maison de Dieu (*al-Bayt*) un lieu de retour (*mathâba*) pour les hommes" (*Coran*, 2, 125). Dieu a voulu que sa "Maison" soit appréhendée comme ce qui doit rester un lieu de retour et non de séjour, comme une *mathâba*. Un lieu, expliquent les commentateurs, vers lequel les hommes *reviennent* tous les ans, sans jamais satisfaire le besoin qu'ils en ont (*falâ yaqdûna minhu wataran*). Ainsi donc *qadâ' al-hajj*, l'"accomplissement" du pèlerinage, doit avoir lieu sans *qadâ' al-watar*, sans l'"assouvissement complet" du désir qui pousse vers la Maison de Dieu. Le pèlerinage—dont tout musulman ne peut que souhaiter faire l'acte ultime de sa vie, et y tendre comme vers le comble de ses désirs—doit s'accomplir d'une manière qui laisse à désirer, sur un mode qui laisse le croyant désireux de recommencer. Le désir du *hajj,* le désir de visiter le *Bayt,* a ceci de singulier qu'il doit survivre à l'acte qui le satisfait, à l'accomplissement du *hajj*, de la *ziyâra*. Mais comme le pèlerinage (dans lequel les rites impliquant les tours, les retours et les répétitions sont remarquablement nombreux) se distingue de tous les actes cultuels dont un croyant doit s'acquitter par son caractère "conclusif" ou "terminal," *khitâmu l-amr*; comme il constitue *dans la vie* d'un musulman, *à chaque fois*, l'acte final par excellence, l'acte qui marque un nouveau départ ou prépare le grand départ, il faut aller plus loin et dire que le désir du pèlerin est *à chaque fois* l'étrange désir de voir son désir de faire le pèlerinage *lui* survivre et se poursuivre *après lui*. (Peut-être apprécie-t-on désormais mieux le geste de Dhû l-Rumma et comprend-on que le souhait qu'il éprouve de voir ses visites à Kharqâ' se poursuivre sans relâche, au-delà du terme de sa vie, l'ait poussé à lier son *bayt* au *Bayt* dont les visites sont interminables, parce que toujours posthumes, par vocation).

C'est pourquoi la Mecque doit elle-même rester le lieu où tendent sans cesse les pas, vers quoi l'on voyage, pérégrine sans jamais l'atteindre, du moins sans jamais s'y installer comme le ferait le voyageur qui aurait atteint le but final de son voyage. Il faut l'attein-

qu'il a été possible de proposer du verset coranique dont nous citions le début: "Faites entièrement [accomplissez] le [grand] pèlerinage et le petit pèlerinage (*'umra*), pour Allah", une interprétation qui peut sembler incongrue. En effet, Tabarî (IX^{e} siècle) rappelle, dans *Jâmi' al-bayân*, que, parmi les nombreuses explications qu'a suscitées cet impératif, "accomplissez (*atimmû*) le pèlerinage", il y en a une selon laquelle l'"accomplissement" (*tamâm, itmâm*) ne désignerait pas le fait de n'omettre aucun des nombreux rites que comporte le pèlerinage, mais celui de partir de chez soi, de quitter sa famille avec l'intention expresse et dans le but exclusif de faire le pèlerinage (*an takhruja min ahlika lâ turîdu illâ l-hajja wa l-'umrata* [...] *laysa an takhruja li tijâratin*).[71] Ainsi quelqu'un qui partirait de chez lui dans le but de faire du commerce et, se trouvant près de la Mecque, en profiterait pour faire le pèlerinage, ne l'aurait pas accompli. Certes son pèlerinage comptera, il l'aura bel et bien fait, mais ce pèlerinage qu'il aura fait complètement (s'acquittant de la totalité des rites prescrits) restera inaccompli. Cela qui en reste, qui n'est pas une étape, ne concerne que le *qasd*, l'orientation du voyage. Les actes ont été accomplis sans reste, mais l'action elle-même reste inaccomplie, parce que le pèlerin n'a pas quitté sa maison dans l'intention de se diriger vers le *Bayt*. En arabe, on peut, sans qu'il y ait là contradiction, affirmer qu'il y a eu *hajj* et nier qu'il y en ait eu, car, recourant au même verbe, on veut alors dire que quelqu'un a fait le pèlerinage (*hajja*) mais qu'il n'a pas fait du Sanctuaire sa destination (*mâ hajja l-Bayt*). Et dès lors que la Ka'ba n'est qu'un supplément ajouté in extremis au but initial, dès lors que le voyageur s'y est rendu à l'occasion d'autre chose dont elle n'est en somme que le double ou le succédané, on peut dire que ce qui a eu lieu—au lieu du rite proprement dit—est un quasi pèlerinage, quelque chose qui tient lieu du pèlerinage lui-même.[72]

Diriger ses pas vers le *Bayt*, n'avoir en vue que la Ka'ba, en faire le but exclusif, un et impartageable, indivisible, de la pérégrination, tel serait donc le critère à quoi se mesure l'accomplissement du pèlerinage par lequel le croyant atteste sa foi en l'unicité de Dieu. Or qu'arrive-t-il quand on appréhende le *hajj* d'abord comme l'action de se diriger vers le Sanctuaire de Dieu et qu'on se rapporte à celui-ci comme à un lieu où les pas doivent incessamment tendre? Il arrive que l'accomplissement de ce rite devient infiniment difficile. Non pas en raison de la distance plus ou moins grande à parcourir, mais parce qu'il faut alors que la Mecque—et, dans la Mecque, le *Bayt*—*reste* un *maqsid*, qu'elle reste ce lieu qui reste à atteindre, vers quoi l'on ne *peut* jamais cesser

explicitement donné l'ordre aux croyants d'accomplir ce rite: "Faites entièrement [*atimmmû*, accomplissez] le [grand] Pèlerinage et la *'Umra* [petit pèlerinage], pour Allah" (*Coran*, 2, 196);[69] sachant surtout que sans l'accomplissement du pèlerinage, c'est l'islam, rien de moins, qui se trouve privé d'accomplissement? Dans les pages de sa somme théologique consacrées au pèlerinage (*Kitâb Asrâr al-Hajj*), le théologien Ghazâlî souligne que le verset 5 de la troisième sourate, où Dieu dit: "Aujourd'hui J'ai parachevé (*akmaltu*) votre religion et vous ai accordé Mon entier (*atmamtu*) bienfait. J'agrée pour vous l'Islam comme religion", fut révélé au Prophète lors de son dernier pèlerinage à la Mecque. Et sans doute devait-il en être ainsi, puisque le pèlerinage, qui est l'un des cinq piliers de cette religion, occupe une place à part: il constitue l'acte final, l'acte de piété conclusif, qui "scelle," "accomplit" et "parfait" la foi d'un musulman (Ghazâlî utilise les mots de *khitâmu l-amr*, *kamâl*, *tamâm*, et cite le verset où apparaissent le verbes *akmaltu, atmamtu*), le dernier acte sans quoi la religion ne serait pas accomplie, resterait comme inaboutie et privée de perfection (*yu'damu d-dînu bifaqdihâ l-kamâl*).[70]

Certes Dieu reconnaît-il que cette obligation qu'il impose aux croyants comme l'accomplissement de la piété est plus difficile à accomplir que les quatre autres, certes précise-t-il qu'on n'est tenu de s'en acquitter qu'à condition d'en être capable (*Coran*, 3, 97). Cette difficulté n'aurait rien, toutefois, d'une impossibilité. Elle s'expliquerait par des raisons empiriques. En effet, la Maison de Dieu étant située en un lieu le plus souvent distant du point de départ du pèlerin, il ne peut y accéder qu'au terme d'un voyage plus ou moins long. Le pèlerinage suppose que l'on se déplace et prenne la route. Mais si distante que soit la Mecque elle reste à la portée de quiconque dispose des capacités physiques et des moyens matériels de s'y rendre. Abstraction faite des empêchements accidentels, un croyant doit pouvoir accomplir ce rite.

Il conviendrait néanmoins d'être attentif à ceci que le verbe *hajja*, que l'on traduit couramment par "faire le pèlerinage," est le synonyme de *qasada*: "aller vers, prendre la direction de" (*He tended to or towards him or it*, explique Lane dans son Dictionnaire). Quant au mot *maqsid*, il désigne le but du déplacement, le lieu vers lequel un voyageur dirige ses pas (*A place to, or towards which one tends... to which one directs his course; at which one aims, which one seeks, pursues, endeavours to reach, desires, or wishes for*). C'est d'ailleurs parce que le mot *hajj*, avant de nommer le "pèlerinage", renvoie à l'action de tendre vers (*qasd*) un lieu (*maqsid*), de s'y diriger résolument,

prochant toujours plus, toujours trop, tenter de l'atteindre, en veillant pourtant à ne pas y attenter. A quoi, en effet, tient le plus spirituel, le plus piquant dans cette histoire, sinon à ceci que l'on a pu y faire de l'expérience du sacré une expérience de la profanation et inversement? Car ce qu'il y a eu là, c'est quand même une sacrée profanation. Comme pour marquer son territoire, qui n'est autre que l'enceinte sacrée de Dieu (*haram*), une femme laisse son odeur sur la Pierre du Sanctuaire. Ayant accompli le rite de la circumambulation, sans doute part-elle, sans doute cède-t-elle la place à ceux qui la suivent, non sans laisser pourtant d'elle-même quelque rémanence, comme un léger voile aérien et vaporeux qui s'interpose entre la Pierre du Sanctuaire et les pèlerins cherchant à l'atteindre pour la baiser. Or ce voile qui arrête les pèlerins est une fragrance: le parfum qui reste (quelques instants) après la femme *sur* la Pierre sacrée. C'est dire que s'il empêche le geste des pèlerins de jamais s'accomplir, ce n'est pas à la manière d'un écran, ce n'est pas parce qu'il recouvre la Pierre noire, mais parce qu'intimement associé à elle, il la dissocie d'elle-même. Si proche qu'elle paraisse, cette Pierre reste désormais infiniment distante de ne plus se laisser approcher comme telle, comme une chose une et identique à elle-même. Cette odeur féminine à même le plus sacré (qui suspend toute distinction rigoureuse entre l'humain et le divin) laisse le poète partagé—entre deux sentiments, deux sensations.[68] Se penchant, il touche des lèvres la femme au lieu de Dieu (au lieu de Dieu lui-même et au lieu même de Dieu, dans son enceinte sacrée, tout près de cette Pierre noire que l'on baise au lieu du Sanctuaire (*al-Bayt*), lequel est là au lieu de Dieu). Et que le sacré ne se laisse sentir à moins qu'il ne sente le musc, dont une femme lui aura prêté l'odeur, n'est-ce pas l'expérience que font des pèlerins circulant autour du *Bayt*, qui élèvent la voix pour glorifier Dieu, à l'instant où, *pour avoir effleuré la Pierre du Sanctuaire*, le pan du vêtement de Ruqayya embaume l'air de ses émanations?

L'expérience de cette *infaillible* profanation du plus sacré, qui est aussi une sacralisation du plus profane, est donc un exemple de *zarf*, elle témoigne de l'*esprit* arabo-musulman médiéval, de ce qui relève de l'esprit pour *un* esprit de cette culture. Mais de quoi peut-on s'autoriser pour qualifier de spirituel ce qui détourne de Dieu, divise, l'écartant de soi, le but du voyage (*maqsid*), laisse le pèlerin partagé, incapable de savoir vers quoi ou qui il tend, et empêche ainsi le pèlerinage de s'accomplir (*itmâm* ou *qadâ' al-hajj*)? De qui un musulman peut-il bien s'autoriser pour prétendre cela, sachant que Dieu a

notre circumambulation coïncida avec celle de Ruqayya que je n'avais pas vue: Ibn Qays, qui s'était penché pour toucher la Pierre noire et la baiser aussitôt après qu'elle l'eut fait, sentit alors le parfum qu'elle avait laissé sur la Pierre que sa manche avait effleurée. Il me demanda: — Qui est cette femme? — Tu ne la connais donc pas? répondis-je, c'est Ruqayya la fille de 'Abd al-Wâhid b. Abî Sa'd. C'est en pensant à cela qu'il dit [dans un de ses poèmes]:

Man 'adhîrî mimman yadinnu bi mabdhû lin li ghayrî 'alayya 'inda t-tawâfî?*

[*Qui donc prendra mon parti contre celle qui me refuse ce* qu'elle accorde généreusement à un autre lors de la circumambulation?*]

(par quoi il faut entendre qu'elle accorde à la Pierre noire le baiser qu'elle lui refuse). Il dit aussi à ce propos:

Haddithûnî hal 'alâ rajulin 'âshiqin fî qublatin harajû* [...]

[*Dites-moi, commettrait-il quelque faute, l'homme* amoureux, s'il obtenait un baiser?*]

Quand la manche de Ruqayya eut effleuré la Pierre noire, l'odeur de musc qui s'en répandit était telle qu'elle laissa ébahis tous ceux qui se trouvaient dans l'oratoire. L'on eût dit que quelqu'un venait d'y ouvrir la boite à parfum de quelque parfumeur. Et ceux qui circulaient autour du Sanctuaire (*hawla l-bayt*) élevèrent la voix aux cris de "Gloire à Dieu!"[...].[67]

Racontée par un "homme d'esprit," *zarîf,* cette histoire est en somme un bon exemple de ces propos dont il entretenait Ruqayya et qu'elle trouvait pleins d'esprit (*tastazrif*). Or, une fois de plus, l'objet du *zarf* est le *harâm* (l'interdit ou le sacré). A l'instar des pèlerins autour du Sanctuaire sacré (*al-Bayt al-harâm*) l'"esprit" ne cesse de tourner autour du *harâm,* comme pour en éprouver les limites et, s'ap-

expresse de se rendre à la Maison de Dieu") et juge spirituel son manque d'égard à l'égard du *harâm* (sacré, interdit)—ne saurait constituer à ses yeux une transgression de la limite que trace la loi divine, ni un franchissement incontestable de la frontière qui sépare le licite de l'illicite. Telle approbation suppose au moins quelque incertitude, ou hésitation sceptique, à l'endroit du tracé de cette limite.

De manière générale, ce que cette culture appelle *zarf* garde toujours quelque affinité avec la difficulté qu'il y a à distinguer le licite (*halâl*) de l'illicite (*harâm*). Il se manifeste souvent dans l'espace et le temps les plus sacrés de l'islam, parfois à la faveur du geste ambigu d'une femme se (dé)voilant (celle que nous décrit le premier vers dans cette histoire retire un tissu de soie qu'elle remplace aussitôt par un voile vaporeux, dont la transparence est soulignée, *burd muhalhal*). Et dans le pèlerinage, il semble que le rite de la circumambulation (*tawâf*), qui aura plus d'une fois donné l'occasion à la femme et à l'"esprit" (*zarf*) d'apparaître pour ainsi dire de concert, soit le moment le plus propice à ce qu'il faut bien appeler une *infaillible* profanation (une faute que les pèlerins commettent *sans faute*), ainsi qu'en témoigne ce vers attribué au pèlerin impénitent 'Umar b. Abî Rabî'a, figure emblématique du *zarf* du Hijâz au VII^e^ siècle, où il avoue avec une certaine légèreté, sinon en toute innocence, son impardonnable sacrilège:

> *Yaqsidu n-nâsu li t-tawâfi htisâban* wa dhunûbî majmû'atun fî t-tawâfi.*[65]
>
> [*Les gens vont à la circumambulation dans l'espoir d'une récompense* alors que la circumambulation est de toutes mes fautes l'occasion.*]

Ou bien encore ce récit qui met en scène un autre poète du VII^e^ siècle, Ibn Qays al-Ruqayyât, et que relate un esclave affranchi nommé Find:

> Quand Ruqayya, fille de 'Abd al-Wâhid b. Abî Sa'd des Banû 'Âmir, vint à la Mecque pour le pèlerinage, j'allai la voir et l'entretenir. Ma conversation qu'elle jugeait pleine d'esprit la faisait beaucoup rire.[66] Un soir, ayant fini de circuler autour du Sanctuaire (*tâfat bi l-Bayt*), elle se pencha pour toucher la Pierre noire et y déposer un baiser. Or il se trouva que, circulant moi-même en compagnie de 'Ubaydallâh b. Qays al-Ruqayyât, la fin de

Amâtat kisâ'a l-khazzi 'an hurri wajhihâ wa adnat 'alâ l-khaddayni burdan muhalhalâ*
Mina llâ'i lam yahjujna yabghîna hisbatan wa lâkin yuqattilna l-barî'a l-mughaffalâ*

[Elle retira le tissu de soie qui couvrait ses pommettes et ramena sur ses joues un voile transparent;*
De ces femmes qui du pèlerinage n'escomptant nulle récompense le font à seule fin de causer la mort des hommes naïfs et innocents*]

— Eh bien, lui dis-je, je demande à Dieu que ce visage ne subisse jamais le châtiment du feu.
On rapporte que, quand ces propos lui parvinrent, Sa'îd b. al-Musayyab dit: — Si cela était arrivé à l'un de ces détestables [dévots] irakiens, il aurait rétorqué à la femme: Va-t'en et que Dieu te maudisse! Mais nous avons là un exemple de l'esprit des dévots du Hijâz (*zarfu 'ubbâdi l-hijâz*).[64]

Ce que nous traduisons, tant bien que mal, par "esprit", c'est le mot *zarf* qui désigne une attitude sociale, morale, intellectuelle dans la civilisation arabe médiévale, disons *un* esprit de la culture arabo-islamique (au sens où l'on parle de "l'esprit d'une société"), un esprit qui se reconnaît à ceci justement qu'il autorise, voire encourage, l'*esprit* là où il semblerait que tout dût le proscrire absolument et plus que jamais: le moment (le pèlerinage), le lieu (La Mecque, l'enceinte sacrée du Sanctuaire de Dieu) et les faits (paroles et actes sacrilèges). Et l'une des visées de ce récit est indéniablement d'affirmer qu'il n'y a pas un "esprit" de l'islam, mais bien deux et qu'il *faut* savoir les distinguer afin de donner la préférence à celui qui accorde quelque place à l'esprit. Aussi est-ce en s'appuyant sur cette anecdote qu'il faut sans doute tâcher de comprendre ce qu'est l'"esprit" quand il s'appelle *zarf*. On ne doit pas, en effet, oublier que celui qui juge pleins d'esprit les propos du pèlerin, et plus généralement loue l'esprit des dévots du Hijâz, est lui-même un homme dont on tient la piété et la dévotion pour exemplaires. En conséquence, le *zarf* qu'il loue—en approuvant l'attitude du dévot qui, après une première condamnation, approuve le comportement d'une femme (dont le dessein affiché est de traverser le chemin et la volonté des hommes "partis de chez eux avec l'intention

Bassora, "elle avait perdu ses dents" (comme précédemment, c'est le verbe *dhahaba* qui est utilisé: *wa qad dhahabat asnânuhâ*), puis il ajoute: "mais son visage conservait quelques vestiges [de beauté]," *wa inna fî dîbâjati wajhihâ la-baqiyya*.[63] Son visage s'était déformé, il s'était effondré, il avait perdu sa forme, et pourtant il gardait un reste (*baqiyya*) qui n'était pas parti malgré la décrépitude, quelque chose d'indéterminé que le narrateur ne nomme ni ne décrit. La rémanence de cette *baqiyya*, de ce reste désirable (que Quhayf appelle beauté, *husn*) est d'autant plus remarquable ou miraculeuse que les traits du visage, en dehors desquels cette "beauté" n'est rien, se sont, eux, considérablement altérés. Dès lors que le visage de Kharqâ'—qui, dans tous ces récits, se montre, selon toute apparence, dévoilée—réserve un reste que les pèlerins (re)viennent voir irrésistiblement, année après année, sans jamais l'épuiser ou en venir à bout, dès lors qu'une telle réserve (de beauté) n'est donc la conséquence d'aucun voilement, n'y a-t-il pas lieu de croire que le voile que Shâkir n'a pu s'empêcher de voir sur le visage de Kharqâ' n'est lui-même qu'un effet de ce reste?

Une expérience licite de l'illicite: *az-zarf*

Il faut maintenant se rappeler que l'histoire de Kharqâ' est un exemple de ce qui constitue sinon un genre du moins une série d'anecdotes où une femme, se dévoilant plus ou moins, détourne un pèlerin de ce qui devrait être "le but exclusif de son voyage", de "ce en vue de quoi il est parti de chez lui" (*kharaja hâjjan, kharaja yurîdu l-Bayt, qasada l-bayt* sont des expressions récurrentes dans ce type d'anecdotes). Ainsi le récit suivant que relate 'Ubaydallâh b. 'Umar al-'Umarî (dont les protagonistes, encore qu'ils diffèrent d'une version à l'autre, sont tous des *fuqahâ'*, des savants en matière de religion, du premier siècle de l'islam—Abû Hâzim b. Dînâr, Sa'îd b. al-Musayyab—réputés pour leur très grande piété et dont la foi est au-dessus de tout soupçon):

> Parti de chez moi dans le but de faire le pèlerinage (*kharajtu hâjjan*), je vis une belle femme qui tenait des propos obscènes. Approchant d'elle ma chamelle, je lui dis: - Esclave de Dieu, n'es-tu pas en pèlerinage? Ne crains-tu pas Dieu? Alors, découvrant un visage (*safarat 'an wajhin*) dont la beauté ferait pâlir le soleil, elle me répondit: - Admire, vieil oncle, et sache que je fais partie de celles dont parle al-'Arjî:

(autrement dit: "celui qui *a pour habitude* d'accomplir le pèlerinage") et qui de retour de la Mecque pense légitimement s'être acquitté de l'une de ses obligations envers Dieu, sa question insiste sur l'achèvement, *qadâ'*, *itmâm* (elle y fait usage de deux verbes quasi synonymes, *qadâ, atamma*—"mener une action jusqu'au bout," "s'acquitter d'une tâche"—avant de citer le vers de Dhu l-Rumma dont les premiers mots sont *tamâm al-hajj*, "l'accomplissement du pèlerinage"). Aussitôt après avoir entendu Kharqâ' réciter le vers de Dhu l-Rumma pour lui signifier que son pèlerinage reste inachevé, le narrateur du récit que nous lisons poursuit:

> Je lui dis: Trop tard, Kharqâ'! Cela, tu l'as perdu. — Ne dis pas ça, rétorqua-t-elle. Tu n'as donc pas entendu ce qu'a dit le vieil al-Quhayf:
>
> *Wa Kharqâ'u lâ tazdâdu illâ malâhatan* wa law 'ummirat ta'mîra Nûhin wa jallatî.*[62]
>
> [*De Kharqâ' la beauté ne fera que croître* fût-elle aussi vieille que Noé et vénérable*.]

Pour avoir compté sans le reste ou pour s'être mépris sur ce que veut dire rester, ce Hajjâj se sera donc trompé deux fois: une première fois en croyant que le pèlerinage (*hajj*) est un rite que l'on peut mener à terme (dont le *qadâ'*, le *itmâm* sont possibles), dont on peut s'acquitter sans reste, pour peu qu'on en suive toutes les étapes, et une deuxième fois en se montrant aveugle à ce (qui) reste de "beauté" sur le visage d'une vieille femme parvenue au bout de sa vie: "Cela, tu l'as perdu," *dhahaba dhâka minki,* lui dit-il, évoquant par ces mots l'attrait irrésistible qu'a longtemps exercé Kharqâ' sur les pèlerins qui se rendaient à la Mecque et dont il ne lui resterait plus rien (le verbe arabe *dhahaba* est l'opposé de *baqiya*: persister, demeurer). Les deux informations qui suivent immédiatement ce récit nous apprennent que si Kharqâ' a pu être ainsi célébrée, à plusieurs années de distance, par deux poètes appartenant à deux générations différentes, c'est parce qu'elle a vécu très vieille, plus exactement—car l'expression arabe recourt justement au verbe *baqiya*—parce qu'elle est "restée" en vie très longtemps, *baqiyat baqâ'an tawîlan*, et qu'elle avait plus de quatre-vingt dix ans quand le poète al-Quhayf chanta sa beauté dans le vers cité. Ailleurs, dans la notice qu'Isfahânî consacre au poète Dhu l-Rumma, un certain Ya'qûb nous raconte que quand il vit Kharqâ' à

C'est en pensant à ce vers, nous dit-on, que cette femme avait pour habitude de dire:"Je suis l'un des rites du pèlerinage" (*Anâ mansikun min manâsiki l-hajj*). Rite supplémentaire: il ne parachève le pèlerinage qu'en en distrayant, qu'en y ajoutant une étape qui lui reste étrangère et qu'il ne peut comprendre. Il y aurait désormais, au cours d'un même pèlerinage, deux visites (*ziyâratân*): l'une à rendre à (la maison de) Dieu (*ziyârat al-Bayt*) et l'autre à (la maison de) Kharqâ' (*ziyârat bayt Kharqâ'*). Et du moment que le but du pèlerinage s'est dédoublé, qu'une étape, non prévue quoique nécessaire, s'y est ajoutée, que le pèlerin demeure désormais partagé entre deux "maisons" à visiter concurremment bien qu'indissociablement, c'est l'action de visiter elle-même qui se partage, et risque de ne jamais s'accomplir, ni arriver au bout d'elle-même.

Les visites se multiplient, à l'instar des versions qui en rapportent la multiplication (on peut en lire quatre ou cinq). Nous lirons celle que raconte un certain al-Hajjâj al-Asadî et qu'al-Isfahânî rapporte deux fois. Une première fois dans la notice consacrée à Dhû l-Rumma où le narrateur, al-Hajjâj donc, nous apprend qu'à son retour du pèlerinage et alors qu'il se trouvait à Marrân, il rencontra un jeune berger à qui il demanda de lui réciter des poèmes. Le garçon refusa et devant l'insistance du pèlerin finit par lui dire: "Laisse-moi te guider vers ce que tu convoites. Vois-tu, là-bas, la tente (*bayt*) qui nous fait face? Tu y trouveras ce que tu cherches. *Hâdhâ baytu Kharqâ'a Dhi l-Rumma*, C'est la tente de la Kharqâ' de Dhû l-Rumma."[61] Une deuxième fois dans le volume XXIV du *Livre des Chansons*:

> Comme je passais près de Kharqâ' qui était à Falj, elle me demanda: — As-tu fini (*qadayta*) ton pèlerinage, l'as-tu bien accompli (*atmamtahu*)? — Oui, répondis-je. — Eh bien, me dit-elle, tu n'as rien fait (*lam taf'al shay'an*). — Et pourquoi donc? répliquai-je. Elle dit: — Parce que tu n'es pas passé me rendre visite (*lam tulmim bî*) et me saluer. N'as-tu donc pas entendu ce qu'a dit Dhû l-Rumma:
>
> *Pour que s'accomplisse le pèlerinage encore faut-il que les montures* s'arrêtent devant Kharqâ' alors qu'elle a posé le voile.*

"Tu n'as rien fait, ce que tu crois avoir fait demeure inaccompli," c'est le verdict de Kharqâ'. Adressée à l'homme appelé al-Hajjâj

de preuve qu'il s'est cru obligé d'avancer comme pour étayer son interprétation (reconnaissant par là même que l'expression en cause n'est pas aussi clairement univoque qu'il le prétend): après avoir affirmé que le poète veut dire (*ya'nî*) que la femme avait le bas du visage voilé, il ajoute "Voir le vers cité [par l'auteur de l'ouvrage] dans le paragraphe qui suit." Dans ce vers, tiré d'un autre poème de Dhû l-Rumma, on voit, en effet, Kharqâ' se cacher le nez à l'aide de son voile (cette fois, il s'agit d'un *khimâr*, le tissu dont la femme se couvre les cheveux). Cela suffit-il pour autant à prouver que lors de la halte des pèlerins elle ne pouvait qu'être voilée? Il y a lieu d'en douter, pour plusieurs raisons. D'abord parce que le vers où se trouve l'expression "ayant posé son voile" (quelle que soit la signification que l'on attribue à celle-ci) ne dit pas que Kharqâ' est *continûment* voilée ou dévoilée. Le voile, elle le pose—et donc le dépose, et inversement. N'est-ce pas d'ailleurs ce que dit très exactement le vers que Shâkir appelle à son secours, qui nous montre Kharqâ' ramenant sur son nez le pan du tissu qui lui couvre les cheveux (*tathnî l-khimâra 'alâ 'irnîni arnabatin...*), autrement dit, nous *fait voir* la femme *se couvrant* (partiellement) la face à l'aide du (reste de) tissu destiné à couvrir le haut de la tête à l'exclusion du visage? Il nous la fait voir *en train de* se voiler, et donc nous la montre se montrant alors qu'elle n'est pas encore *tout à fait* voilée. Ce qui est montré, ce n'est pas le voile posé ou déposé, autrement dit la fin du voilement, de l'action de se (dé)voiler, mais bien l'action en cours, inaccomplie. Ensuite parce qu'il s'agit, dans tous les cas, d'un (dé)voilement partiel, qui laisse un reste. *Lithâm* ou *khimâr*, le voile cache une partie de la tête ou du visage, en laissant une autre découverte. (Dé)couverte la femme ne l'est donc ni *continuellement* ni *entièrement*. Enfin parce que, se voilant ou se dévoilant (partiellement), Kharqâ' le fait indéniablement *pour* se montrer, *en vue de* se montrer à ceux qui, ayant accompli le rite du pèlerinage, font halte pour l'admirer. Peut-être est-ce là ce que Shâkir veut pudiquement (se) cacher, à savoir que le voile se pose de multiples manières, qu'on ne le *pose* jamais une fois pour toutes, qu'il y a donc toujours un reste de (dé)voilement; et surtout que cela n'est pas sans rapport avec ce qui reste toujours d'un pèlerinage, ce qui reste inaccompli dans le rite du pèlerinage. Car le plus scandaleux dans ce vers, c'est sans doute l'affirmation selon laquelle un pèlerinage, même scrupuleusement accompli, en stricte conformité avec les prescriptions de la Loi, demeure inachevé tant que manque ce rite, d'origine féminine et poétique, à savoir la halte auprès de Kharqâ' qui a *posé* le voile.

d'être qualifié tantôt de *aftâ sh-shu'arâ'*, tantôt de *azrafu n-nâs* (nous retrouverons bientôt ce motif du *zarf*).[57]

Or nul sans doute n'aura inventé moyen plus efficace, lui permettant d'assouvir sans fin, inépuisablement, son désir de rendre visite à celle qu'il aime, de l'assouvir par autrui, que celui trouvé par Dhû l-Rumma dans ce vers - où *bayt Kharqâ'* et *Bayt Allâh*, la visite amoureuse et le pèlerinage se trouvent associés pour l'éternité - par lequel nous avons ouvert notre propos:

> *Tamâmu l-hajji an taqifa l-matâyâ* 'alâ Kharqâ'a wâdi'ata l-lithâmî*
>
> [*Pour que s'accomplisse le pèlerinage encore faut-il que les montures* s'arrêtent devant Kharqâ' alors qu'elle a posé le voile*]

Afin de permettre que son désir de visiter son aimée dure, persiste indéfiniment après lui, un amant pouvait-il trouver mieux que de faire de cette visite un restant de pèlerinage?

Partons de ce qui pourrait ressembler à une simple remarque philologique relative au sens qu'il convient de donner à un mot dans ce vers. Dans son édition critique des *Tabâqât fuhûl ash-shu'arâ'* de Jumahî, où figure ce vers, Mahmûd Shâkir note que *wâdi'at al-lithâm* (syntagme que nous avons traduit par "alors qu'elle a posé le voile") veut dire que la femme avait le bas du visage voilé (*mutanaqqiba*).[58] L'éditeur du texte, l'un des plus grands spécialistes de la langue et de la culture arabo-islamiques médiévales, croit pouvoir trancher: le poète a voulu dire que Kharqâ' avait le visage (partiellement) couvert. Il semble ne vouloir laisser aucune place au doute, alors que l'expression arabe qui n'est pas dénuée d'ambiguïté peut signifier soit que la femme en question a posé sur son visage le voile (plus exactement le *lithâm*, morceau de tissu qui couvre la bouche et le menton), soit qu'elle l'a enlevé, qu'elle l'a posé (au sens, cette fois, de "déposé"), et qu'en outre il existe d'autres versions, que Shâkir ne mentionne pas, où les mots *kâshifa* ou *hâsira*: "ayant retiré" remplacent *wâdi'a*.[59] Dans ce dernier cas, le vers signifie très clairement que Kharqâ' se présentait le visage découvert dans l'intention de le montrer. Quelque prudence eût donc été de mise.[60] Mais peut-être Shâkir ne voulait-il afficher la moindre hésitation afin, justement, de réprimer en lui un reste d'incertitude qui le tourmentait. La preuve en est ce supplément

faire l'objet de poèmes d'amour (*anna fiyya baqiyyatan li t-tashbîb*, "qu'il me reste de quoi susciter des poèmes d'amour"), me convoitent." Sans être le moins du monde amoureux d'elle, Dhû l-Rumma accepte néanmoins pour la récompenser de l'avoir guéri de son mal.[54] Si bien qu'en s'arrêtant pour admirer la beauté de la fille, c'est aussi bien à celle de la mère que le voyageur continuait à rendre hommage. Et l'on se dit que cette survivance des désirs ne peut être étrangère au fait que Dhû l-Rumma mourut très jeune, trop jeune pour assouvir son désir de visite, visite rendue à une femme, Kharqâ', qui vécut, elle, jusqu'à un âge très avancé, beaucoup trop longtemps pour que la beauté, qu'elle gardait tel un vestige, fût la sienne, lui appartînt comme une qualité immanente. La pérennité quasi miraculeuse de cette beauté, capable de survivre à son corps d'origine et de continuer à irradier à partir d'un autre corps, s'explique également par sa nature: cette beauté (*husn, jamâl, malâha*) est sans cesse comparée à un *trait de lumière*, une émanation qui commence par partir, par se détacher de son lieu d'émission. La beauté de la mère peut être captée par le corps de la fille, comme les radiations du soleil par la lune (et la fille est un "fragment de la lune"), parce qu'elle n'est la propriété du corps de la mère, son *trait* distinctif, qu'à quitter sans cesse ce corps, comme une flèche que l'on décoche, autrement dit, un *trait*.

Nous ne tarderons pas à constater que cette logique de la *baqiyya* comme *'ulâla* marque de son empreinte l'ensemble des épisodes de la légende de "*Kharqâ' Dhî l-Rumma*." A commencer d'ailleurs par l'hésitation relative au sentiment du poète à l'égard de cette femme. Pour un amant, désirer que son désir de rendre visite à la femme subsiste après lui et lui survive indéfiniment, est-ce un témoignage d'amour infini ou de manque d'amour? C'est la question qu'a suscitée l'étrange et célèbre vers d'al-Namir b. Tawlab:

> *Ahîmu bi Da'din mâ hayîtu fa'in amut* uwakkil bi Da'din man yahîmu bihâ ba'dî.*[55]
>
> [*Amoureux fou de Da'd je le serai tant que je vivrai et au moment de mourir* je chargerai quelqu'un d'autre de l'être après moi.*]

Sévèrement critiqué par Sukayna bint al-Husayn ("L'on dirait que son seul souci est de lui trouver un amant après lui"),[56] en raison du souhait de *tawkîl* qu'il exprime, ce vers valut pourtant à son auteur

qâ'ima 'alâ bâbi baytin), n'est autre que la fille de Kharqâ', l'aimée de Dhû l-Rumma, et la vieille femme Kharqâ' en personne.[52] Tout se passe donc comme si le voyageur poursuivait les visites que le poète mort ne pouvait plus faire. Et l'on sait que Dhû l-Rumma affectionnait par dessus tout ces visites à Kharqâ', au point d'en charger d'autres, afin qu'il lui fût possible, même quand il ne le pouvait plus, de les accomplir encore, par procuration en quelque sorte. Une telle procuration (*tawkîl*) est lisible dans les deux premiers vers cités par la jeune fille:

> *Khalîlayya 'uddâ hâjatî min hawâkumâ* wa man dhâ yuwâsî n-nafsa illâ khalîluhâ*
> *Alimmâ bi Mayyin...*
>
> [*Vous, mes deux intimes compagnons, faites que mon désir soit aussi bien le vôtre; et qui peut traiter autrui comme soi sinon un compagnon intime?*
> *Rendez visite à Mayy...*]

Tout dans cette demande formulée par Dhû l-Rumma est dédoublé comme par l'effet de cette procuration: il y est fait appel à deux compagnons dont chacun double l'autre et qui sont tous les deux les doubles du poète qui les supplie de se charger de son désir comme s'il était le leur, qui les en supplie plutôt deux fois qu'une (une première fois en disant *'uddâ hâjatî min hawâkuma* et une deuxième fois en parlant de *mu'âsât*: le fait de traiter l'autre comme soi-même). A ces deux compagnons il est demandé de rendre visite à Mayy plutôt qu'à sa rivale Kharqâ', laquelle sera mentionnée dans la suite du poème.[53] Tous les éléments constitutifs de la *ziyâra* étant doubles (*az-zâ'iru zâ'irân wa l-khalîlu khalîlân wa l-mar'atu mar'atân wa l-baytu baytân*), une telle duplicité ne saurait évidemment épargner la *ziyâra* elle-même (*az-ziyâratu ziyâratân*).

De même que le voyageur en question, qui se mettait à son insu dans la peau d'un des deux compagnons de Dhû l-Rumma, était le porteur du désir et du regard d'un mort dont il exauçait le voeu, de même la fille de Kharqâ' répondait-elle à un souhait ancien de sa mère qui voulait qu'un reste de sa beauté continuât à survivre et qu'on le sût. Dans l'une des nombreuses versions que rapporte le *Livre des Chansons* de leur rencontre, Kharqâ' demande au poète, dont elle vient de soigner l'ophtalmie, de lui consacrer dix vers d'amour afin, précise-t-elle, "que les gens, apprenant que j'ai encore un reste susceptible de

Alâ habba bi l-bayti lladhî anta hâjiruh wa anta bi talmâhin mina t-tarfi zâ'iruh!*[50]

[*Qu'elle est désirable cette maison que tu délaisses* et que, d'un regard furtif, tu visites!*]

Regarder, jeter un regard furtif, c'est encore visiter, c'est encore un reste de visite qui n'est pas légalement autorisé, mais qu'autorise l'interdiction même de visiter, qui s'autorise, si l'on peut dire, de la prohibition elle-même.

Mais dans le cas de la jeune fille qui s'autorise des vers du poète Dhû l-Rumma pour exposer sa beauté au regard d'un voyageur inconnu et lui donner ainsi à jouir d'un restant de visite, dans ce cas donc, on doit parler de reste pour une autre raison encore. A suivre, en effet, l'une des anecdotes que rapporte al-Isfahânî dans la notice consacrée à Dhû l-Rumma, on dirait que la beauté qu'offre la jeune fille ne lui *appartient* pas, n'est pas plus *la sienne* que le regard et le désir de regarder ne sont ceux du voyageur. Ils sont comme chargés (*muwakkalân*) de quelque chose de bien plus vieux qu'eux, qui leur aurait été confié par d'autres qui sont désormais morts: un regard, un désir de regarder ou de visiter, pour l'un; une beauté, pour l'autre. Comme al-Ahwas lui-même, au fond, dont le désir de visiter *bayt 'Âtika* est d'autant plus tenace et tenaillant qu'il n'en est pas le maître, mais doit le porter comme une charge qui lui a été confiée. Voudrais-je renoncer à me rendre à cette maison qu'on me reproche tant de visiter, que je ne le pourrais pas, car m'y rendre est une mission dont on a chargé mon cœur (*bihi l-fu'âdu muwakkalu*), dit en somme son célèbre vers, lequel n'est, après tout, que l'écho d'un autre vers dont il ne fait que répercuter les paroles d'amour:

Yâ bayta 'Âtikata lladhî ata'azzalu hadhara l-'idâ wa bihi l-fu'âdu muwakkalu.*[51]

[*O maison de 'Âtika dont sans cesse je m'écarte,* crainte des ennemis, alors qu'aux soins de mon cœur elle est commise!*]

De fait selon le *khabar* rapporté par al-Isfahânî, la jeune fille de l'anecdote d'al-Zajjâjî, qui, nous précise-t-on cette fois, se tient devant l'ouverture d'un *bayt* (qui est comme souvent dans ces poèmes une tente:

qu'on lui prête et qui pourrait en somme légitimer (même si elle doit elle-même se chercher une légitimation) le geste de la jeune fille qui laisse l'homme regarder son beau visage: "Pour chaque chose, il y a une aumône (*zâkât*) dont on doit s'acquitter; l'aumône d'un beau visage, c'est de permettre aux gens chastes de le regarder (*an-nazar ilayhi*)."[48] Ce juriste est on le sait l'auteur d'une anthologie de poésie amoureuse, *K. az-Zahra*, dont le chapitre 12 s'ouvre justement par le poème de Dhû l-Rumma que la jeune fille récite. Or le premier *khabar* du premier chapitre de cette anthologie poétique, sa scène primitive, si l'on veut, relate une histoire qui nous intéresse à plus d'un titre: d'abord parce que c'est une histoire de voyage et de voyageurs, plus précisément une histoire de pèlerins qui s'apprêtent à rendre visite au *Bayt*; ensuite parce que cette *ziyâra* que les pèlerins entreprennent entièrement tournés vers la Ka'ba est l'occasion pour eux de se tourner vers la face dévoilée d'une jeune fille; enfin parce que le geste de se dévoiler la face pour permettre à des hommes "étrangers," des pèlerins qui plus est, d'en jouir y est présenté comme un acte qui n'est en rien répréhensible, mais au contraire recommandable et récompensé par Dieu. Dans ce récit que rapporte al-'Utbî, un certain Abû l-Ghusn raconte que, parti de chez lui pour faire le pèlerinage, quand il parvint à Qubâ', il entendit les gens crier:

> La resplendissante est arrivée! Je regardais alors et vis une jeune fille dont le visage resplendissait telle une lame de sabre qu'on vient de fourbir. Comme nous jetions sur elle des regards insistants, elle se couvrit le visage d'un voile (*alqati l-burqu'a 'alâ wajhihâ*). - Dieu te pardonne! lui dis-je alors, nous sommes des voyageurs, et Dieu récompense quiconque vient en aide aux voyageurs, laisse-nous donc jouir de ton visage.... *innâ safrun wa fînâ ajrun, fa-amti'înâ biwajhiki fa- nsâ'at*[...] Elle s'exécuta et je vis que ses yeux riaient [...].[49]

Avoir un beau visage *obligerait* donc une femme à en céder ou concéder quelque part, c'est du moins ce que pensent trois hommes, un pieux pèlerin, un théologien et un poète, lesquels estiment également que regarder la beauté de ce visage est leur partage, la part (*hazz*) qu'on ne saurait leur dénier. Ce regard furtif est ce qui toujours restera de ce qu'on interdit, ce qui restera, par exemple, de la visite prohibée:

soi (yuwâsî) *sinon un compagnon intime?*
Rendez visite à Mayy avant que le départ ne nous jette au loin ou que la séparation ne la soustraie pour toujours;*
Cela ne servira qu'à tromper un instant mon désir et c'est bien peu, mais ce peu m'est d'un grand secours.*[47]

On aura reconnu dans ce *khabar* les principaux traits de la *ziyâra*, qui sont comme résumés dans les deux derniers vers du poème de Dhû l-Rumma:

Alimmâ bi Mayyin qabla an tatraha n-nawâ binâ matrahan aw qabla baynin yuzîluhâ;*
Wa in lam yakun illâ ta'allula sâ'atin qalîlan fa-innî nâfi'un lî qalîluhâ*

Ces vers sonnent comme un rappel à l'intention de la vieille femme qui avait dit: Il n'est rien que tu puisses espérer obtenir de cette jeune fille, rien d'elle ne te revient, aucune part (*hazz*). Le bref instant de *ta'allul*, le *ilmâm* (*alamma* veut dire rendre une visite brève, qui ne dure pas, *ziyâratun lâ tadûm*) est la part du poète, c'est-à-dire la part à laquelle a droit celui qui n'a droit à rien, absolument rien, de la chose qu'il convoite, la part qui reste à celui qui est privé de tout. Rendre visite alors que le départ et la séparation sont imminents, alors qu'il ne reste presque plus de temps et que l'on appréhende celle que l'on visite comme déjà partie, déjà absente pour ainsi dire, qu'on lui rend visite comme on va visiter une disparue, d'ores et déjà disparue, est tout ce qui reste au poète. Presque rien, si peu, et pourtant ce peu (*qalîl*) n'est pas sans effet, sans avoir quelque effet bénéfique sur lui (*fa innî nâfi'un lî qalîluhâ*). Et de ce *hazz*, de cette *'ulâla*, on ne peut le priver. Il y a une part non légale, qu'on ne saurait pourtant interdire, voilà ce que la jeune fille rappelle à la vieille femme.

Dans ce récit, la situation de l'homme est un peu celle du mendiant et le don de la jeune fille s'apparente à une aumône (*sadaqa*), un bienfait que l'on accorde à un nécessiteux. Et c'est bien le mot d'aumône, d'aumône légale, *zakât*, (c'est-à-dire une part que l'on *doit*, un *dû*) qu'utilise le grand juriste du IX^e siècle, Ibn Dâwûd, dans cette parole (peu orthodoxe, il faut en convenir, puisqu'il y est question d'un devoir, d'une obligation dont il serait difficile, c'est le moins qu'on puisse dire, de trouver trace dans les sources du droit musulman)

Fa-hal ana in 'allaltu nafsî bi sarhatin mina s-sarhi mawjûdun 'alayya tarîqû?*

[*Et quand, pour tromper mon désir, je nomme l'un* de ces arbres, peut-on encore m'incriminer?*]

Une deuxième fois, quand, sûr de lui et conquérant, il s'enorgueillit de pouvoir voyager à loisir alors que les dangers interdisent de voyager; et se flatte de pouvoir agir encore, d'être non seulement *fâ'il*, mais *fa'ûl, fa''âl*, là où défaillent les agents. A la question que lui pose le calife de savoir comment il a pu, malgré la distance et les dangers, parvenir jusqu'à lui, il répond:

Wa qat'î ilayka l-layla hidnayhi innanî lidhâka idhâ hâba r-rijâlu fa'ûlû.*[46]

[*Et de pouvoir traverser la nuit, de part en part, jusqu'à toi;* cela, quand les hommes reculent, je le fais à loisir.*]

Dans un sens comme dans l'autre le *ta'allul*, ce chemin qu'ouvre le barrage des chemins, en appelle à une force sinon posthume, postérieure du moins à la défaillance du pouvoir de voyager.

La part du poète: *al-baqiyya*

Al-Zajjâjî rapporte dans ses *Amâlî* le récit suivant:

Lors d'un voyage que je fis du côté de Najd, je passai devant une jeune bédouine (*jâriya mina l-a'râb*), qu'on eût prise pour un fragment de la lune. Elle avait qui me regardaient deux grands yeux pourvus de cils tels des rémiges d'aigles. Jamais je ne vis beauté plus accomplie. M'étant arrêté pour la regarder, une vieille femme qui se tenait à ses côtés me dit: - Pourquoi t'arrêter devant cette gazelle de Najd, alors qu'il n'est rien d'elle qui te revienne (*lâ hazza laka fîhi*)? La jeune fille lui dit: - Mère, je t'en conjure, laisse-le, qu'il en soit pour lui comme pour Dhû l-Rumma quand il dit:

Vous, mes deux intimes compagnons, faites que mon désir soit aussi bien le vôtre; et qui peut traiter autrui comme*

Ahwas la possibilité d'être *zawwâr*, de visiter et revisiter, de recommencer sans fin ce qu'on lui a interdit de commencer de faire en lui barrant l'accès à la maison désirée.

Ash-shurbu th-thânî, autrement dit *ash-shurbu ba'da sh-shurbi tibâ'an*: ne suffit-il pas, au fond, d'entendre, *d'une certaine manière,* cette définition du *ta'allul*, au sens du *takrâr*, de l'incessante répétition d'un acte (par exemple de la visite rendue à la maison de l'aimée), pour comprendre pourquoi il est si difficile de distinguer ce *ta'allul* de l'autre, celui qu'appelle le renoncement à l'acte, par exemple de la part d'un amant qui, se rendant compte de l'impossibilité de se rendre, fût-ce une seule fois, chez l'aimée, se rabattrait sur la maison à côté? L'expression *ash-shurbu th-thânî* ne suggère-t-elle pas, en effet, qu'il y a "deux manières de boire" (*ash-shurbu shurbân*) et que, pour un enfant, écouter la berceuse que lui chante sa mère afin de le distraire du lait (*ta'allul*) est justement une manière de boire, *ahadu sh-shurbayn*?[45] Ne suffit-il pas également de se dire que la possibilité de boire *après* avoir bu, *après* avoir fini de boire, *après* avoir étanché sa soif et assouvi son désir de boire (*ash-shurbu* ba'da *sh-shurbi tibâ'an*) a quelque rapport avec la possibilité d'agir qu'ouvre l'exténuation même du pouvoir d'agir, en un mot avec la *'ulâla*, ce restant de force qui permet à une action de recommencer ou de se poursuivre après sa fin, ou à un agent de recommencer à agir alors même que son pouvoir d'agir, d'entamer une action, est épuisé (*mâ yu'tî l-farasu mina j-jaryi* ba'da *an yakûna qad badhala kulla mâ 'indahu*)? Si bien que la *'ulâla* serait la possibilité commune au *ta'allul* de l'agent capable de s'affranchir de toute contrainte et d'agir autant de fois qu'il veut, et au *ta'allul* de l'agent réduit à agir sans agir, à feindre et faire semblant d'agir. Et de fait, dans un cas comme dans l'autre, il s'agit bien—pour nous en tenir au thème de la *rihla*—de voyager, de traverser l'étendue des déserts, de visiter, *après qu*'un interdit ou un empêchement a mis fin à la possibilité du voyage, au pouvoir de voyager ou de visiter. En d'autres termes: d'être *fa''âl, fa'ûl* (*jawwâb, qattâ' awdiya, zawwâr*) là même où il ne peut y avoir de *fâ'il*, alors que tout agent est empêché d'agir et que le *fi'l* est *mamnû'* ou *mumtani'*.

Pouvoir voyager, visiter encore *alors qu*'on ne *peut* voyager ou visiter, c'est en tous cas ce que prétend, à deux reprises, Humayd b. Thawr. Une première fois, quand, mélancolique et résigné, il affirme, dans ce vers déjà cité, qu'étant le seul chemin vers son aimée qui lui reste *après* l'interdit du calife, le *ta'allul* est de ce fait un chemin que nul ne saurait lui barrer:

Mannaytinâ 'alalan wa mâ anhaltinâ wa l-waqtu laysa yuhîlu hattâ yushhirâ.*[44]

[Tu promis de nous désaltérer une deuxième fois sans nous laisser boire une première fois! Or l'année ne peut parvenir à son terme que les mois ne se soient écoulés.]*

C'est au regard d'un tel espoir, d'une telle promesse, qu'il nous faut entendre l'affirmation relative à l'amoureux qu'on a lue dans le vers d'al-Ahwas: *idhâ lam yazur lâ budda an sayazûru*. Entendue littéralement, elle signifie: s'il ne visite pas maintenant, aujourd'hui, au présent, s'il ne peut accomplir la visite, pour en faire une visite accomplie (s'il est privé du pouvoir de dire *zurtu*), si on l'empêche présentement de visiter, l'amoureux ne manquera pas de visiter un jour prochain, cela se produira inéluctablement, immanquablement, inévitablement au futur. Cette explication qu'on ne saurait contester laisse pourtant à désirer, car elle laisse inexpliquée la forme intensive (*sîghat al-mubâlagha*) *zawwâr* qui entraîne l'agent, *fâ'il*, de la *ziyâra* dans le cercle du recommencement, de l'éternel retour, de la répétition qui ne connaît pas de terme, tout de même qu'elle ne justifie pas le caractère inéluctable, fatal de cette visite à venir. Or l'affirmation *man lam yazur lâ budda an sayazûr* est clairement avancée par le poète comme une explication de son devenir *'all, mudmin li z-ziyâra* (s'il y a du *'alal*, dit-il en substance, c'est parce qu'on m'interdit le *nahal*). Et elle ne saurait l'être à moins de supposer que l'inaccompli, *sayazûr*, annonce moins une *ziyâra* future (s'il n'y a pas de *ziyâra* maintenant il y en aura plus tard), qui aura lieu à l'avenir, que l'ouverture de l'avenir de la *ziyâra* par l'annonce même de sa fin: la multiplication infinie de la visite (que signifie la *mubâlagha*), son intensification, sont l'effet même de son interruption. N'est-ce pas, d'ailleurs, ce que signifie aussi bien le syntagme *lâ budda an sayazûr* même entendu littéralement? Annoncer un futur comme inéluctable, inévitable, comme devant fatalement arriver, n'est-ce pas dire qu'il est déjà arrivé, n'est-ce pas annoncer qu'on le vit déjà, que son arrivée a précédé son avènement, si bien que de cette *ziyâra* inéluctable le premier avènement (autrement dit, le *nahal*) sera déjà un recommencement (autrement dit, un *'alal*)? La *ziyâra* donc se multiplie, elle est essentiellement multiple, de même que le *zâ'ir*, de même que le *bayt*. Renoncer à entreprendre soi-même la visite proprement dite de la maison d'Umm Ja'far ou de celle de 'Âtika elles-mêmes, ouvre aussitôt au *zâ'ir* qu'est al-

fois, indéfiniment. "Jamais" (*qatt: man lam yazur qatt*) équivaudrait soudain à "sans fin" (*abadan: sa-yazûru abadan*). Ne plus visiter du tout (*hajara*), c'est être *zawwâr*, *'all*,[42] c'est visiter sans désemparer.

Et comment à celui qui n'a jamais encore visité, qui a été empêché de visiter, fût-ce une fois, seulement une première fois, serait-il loisible de visiter plus d'une fois, de répéter encore et encore la *ziyâra*? Cette question, qui est la question des poètes, vise aussi bien la possibilité du *'alal*, du *ta'allul*, entendu cette fois au sens de la répétition de l'acte (*al-'alal* veut dire: *ash-shurbu th-thânî, ash-shurbu ba'da sh-shurbi tibâ'an*. Dans le dictionnaire de Lane: *The second draught; or a drinking after drinking, uninterruptedly; one says* 'alalun ba'da nahal. *a second drinking after a first drinking*):

> *Amurru mujanniban 'an bayti Laylâ* wa lam ulmim bihi wa biya l-ghalîlu*
> [...]
> *Fa-âmalu an u'alla bi shurbi Laylâ* wa lam anhal fa-kayfa liya l-'ulûlû?*[43]
>
> [*Quand je passe j'évite la maison de Laylâ,* bien que je ne l'aie point visitée et que je brûle du désir de le faire!*
> *(...)*
> *J'ai l'espoir d'étancher derechef ma soif de Laylâ* mais comment boirais-je derechef, moi qui ne l'ai pas fait une première fois?*]

Ce dernier vers, qui conclut un poème dont l'auteur commence par reconnaître n'avoir jamais pu visiter la maison de Laylâ (*lam ulmim bihi*) qu'il a dû, alors même que le tourmentait le désir brûlant de s'y désaltérer, éviter en s'en éloignant, énonce un désir paradoxal, un souhait que celui qui le forme puis le formule est le premier à trouver incongru et absurde: comment peut-il espérer boire plus d'une fois (*'alal*) se désaltérer à loisir et autant de fois qu'il le veut celui-là que l'on a empêché de boire une première fois (*nahal*)? Comment espérer poursuivre (*muwâsala, mudâwama, mutâba'a*) ce qu'on n'a même pas commencé (*ash-shurb, az-ziyâra*)? Ou, symétriquement, comment promettre d'accorder, une deuxième fois, ce qu'on refuse d'accorder une première fois, de concéder sans fin, ce qu'on ne veut pas concéder une seule fois?

n-nabîdh bi l-albân, le mystique Abû Sa'îd al-Kharrâz, parlant de l'amoureux qui se désespère de ne plus pouvoir rendre visite à l'aimée dont la maison (*dâr*) est désormais inaccessible (*na'at dâruhâ*), en vérité introuvable (*falaw kuntu adrî ayna khayyama ahluhâ...*), affirme: *al-muhibbu* yata'allalu ilâ *mahbûbihi bikulli shay'in wa lâ yatasallâ 'anhu bi shay'*.[41] L'amoureux est celui pour qui chaque chose est l'occasion de retrouver l'aimé dont rien jamais ne le détourne. Avant que les prépositions *'an* et *ilâ* ne viennent le plier vers une signification (*ta'allala 'an*) ou l'autre (*ta'allala ilâ*), le *ta'allul* ne sépare pas le renoncement du non-renoncement.

Si bien que, pour le poète, visiter au lieu des maisons d'Umm Ja'far ou de 'Âtika qui lui sont interdites les maisons voisines, ce n'est pas y renoncer, plus exactement: *c'est* ne pas y renoncer, c'est continuer à tourner autour. Al-Ahwas évite de visiter la maison d'Umm Ja'far, *parce qu*'il ne renonce pas à la visiter, *pour* ne pas renoncer à s'y rendre, pour ne pas arrêter de s'y rendre, autrement dit, pour s'y rendre sans cesse ou y revenir sans fin. Ce que l'on pourrait exprimer autrement: s'il est vrai que la rumination des aliments *revenus* de l'estomac (*rajî'*) est un *ta'allul*, un pis-aller, la maigre consolation de qui se résigne au défaut de nourriture, il est non moins vrai que le *ta'allul* est une rumination, un moyen imparable de disposer, par le *rajî'*, de ce qu'on convoite, de faire infailliblement *revenir* ce qui n'est plus. N'est-ce pas ce que confirme l'étrange affirmation du sixième vers du poème d'al-Ahwas:

> *Wa mâ kuntu zawwâran wa lâkinna dhâ l-hawâ* idhâ*
> *lam yazur lâ budda an sayazûru.*
>
> [*Jamais je ne fus amateur de visite mais celui qu'habite*
> *la passion,* s'il ne visite, inéluctablement visitera.*]

Afin de se justifier ou de se disculper, sinon de faire pénitence, le poète y explique pourquoi, alors qu'il n'a jamais été un fervent amateur de visites, que jamais il n'a été *zawwâr, zîr (nisâ')* ou *'all*, il est devenu ce visiteur impénitent, *mudmin li z-ziyâra*, qu'on lui reproche d'être. Or l'explication a de quoi surprendre: pourquoi suis-je devenu *zawwâr*? Parce que l'amoureux à qui on interdit de jamais visiter la maison de l'aimée, qui est empêché d'être ce *fâ'il* qu'on appelle *zâ'ir*, devient aussitôt et comme automatiquement *fa''âl, zawwâr*. Comme si la prohibition de visiter, fût-ce une seule fois, donnait loisir de visiter plus d'une

Ou enfin le même Humayd dans le même poème, après que le calife eut interdit aux poètes de faire du *tashbîb*:

> *Fa-hal ana in 'allaltu nafsî bi sarhatin* mina s-sarhi mawjûdun 'alayya tarîqû?*[38]
>
> *[Et quand, pour tromper mon désir, je nomme l'un* de ces arbres, peut-on encore m'incriminer?]*

Ces trois citations établissent un lien direct entre le *hirmân* ou le *tahrîm* et le *ta'allul*: si on recourt à la *'ulâla* ou *ta'illa*, c'est parce que la chose elle-même est interdite. Toutefois les deux derniers vers de Humayd b. Thawr nous mettent sur la voie d'une autre conclusion que les poètes sont toujours irrésistiblement tentés de tirer d'un tel constat: dès lors qu'il y a de la *'ulâla*, dès lors que le *ta'allul* est possible, il ne saurait y avoir de *tahrîm* absolu ou absolument strict. Dans le vers où il dit: *fa-hal anâ in 'allaltu nafsî... mawjûdun 'alayya tarîq*, l'expression *mawjûdun 'alayya tarîq* exprime tout ensemble le *man'*, le fait de priver quelqu'un de ce qu'il convoite en l'empêchant par la force d'y parvenir,[39] et le *tahrîm,* l'interdiction, la prohibition. En effet, *mawjûdun 'alayya tarîq* rappelle l'expression coranique *mâ 'alayhim min sabîl* (on ne peut les incriminer, *Coran*, 42,41) qui indique la licence, l'autorisation, *ibâha*.[40] On ne peut empêcher ni interdire le recours à la *ta'illa* ou *'ulâla*. Quant à l'autre vers du poète, il signifie clairement que la *'ulâla* - à savoir la rumination, qui permet de faire revenir la nourriture déjà ingurgitée, qui en rend le retour toujours possible (ce qu'exprime le mot *rajî'*) -, sans bien sûr nier le *hirmân*, en marque la limite: il y a certes de la privation, mais non sans reste, non sans concession: *Hurimna l-qirâ illâ rajî'an ta'allat bihi*. La *ulâla,* le *rajî'*, est encore de la nourriture, ce qui reste de nourriture aux chamelles après qu'elles en ont été privées. Cela ne veut pas dire qu'il y a de la concession malgré le *tahrîm* ou le *hirmân*: plutôt est-ce l'interdiction elle-même qui laisse échapper un reste. La concession est l'ombre portée de la privation, l'écho même de la prohibition. Comme si interdire illimitait automatiquement et fatalement la chose ou l'acte interdits, les affranchissait de leurs limites pour leur permettre de revenir une autre fois autrement, en dissociant par exemple la *ziyâra* (en tant que *masdar*), la possibilité de visiter, de toute *ziyâra* déterminée, déterminable, substantive (*ism*). Car c'est le propre de la *'ulâla*, du *ta'allul* que de tourner vers ce dont ils détournent. Alors que l'épouse d'Ibn Harma lui dit: *law* ta'allalta 'an*i*

[De Lubayna la visite est désormais hors de portée et inaccessible la destination où elle s'est rendue.]*

Na'atka bi Laylâ dâruhâ lâ tazûruhâ wa shattat nawâhâ wa stamarra marîruhâ.*[32]

[Distante est la demeure de Laylâ que tu ne peux visiter, lointaine la destination pour laquelle elle partit, durable son absence.]*

Kayfa l-mazâr? Comment la visite serait-elle encore possible?[33] Le pathos mélancolique de cette interrogation endeuillée, d'avance résignée, n'est que l'autre face de *idmân az-ziyâra, muwâsalat as-safar*. Quand le *nasîb*, où le retour éternel de la *ziyâra* est sans cesse évoqué, s'ouvre, il est déjà trop tard, l'aimée s'est éloignée pour habiter un lieu invisitable (un lieu qui, à force d'éloignement, se *détourne* du visiteur qui se *tourne* vers lui: *niyyatun zawrâ'u 'amman yazûruhâ* dit al-Farazdaq, jouant sur la parenté entre *yazûr* et *zawrâ'*[34]); la *ziyâra* n'est plus que le souvenir infiniment lointain d'une chose désormais terminée, interdite, que le poète rumine interminablement. Il ne lui reste plus qu'à s'en consoler, qu'à tâcher de trouver quelque compensation à ce dont il est privé. Cela s'appelle le *ta'allul*. La *ta'illa* ou la *'ulâla* est le nom du substitut, du dérivatif destiné à permettre à qui a faim de se passer (*yajza'u 'an*) de nourriture, en trompant sa faim. Par exemple l'eau ou la sauce qu'une mère donne à son enfant au lieu du lait qui manque: *kamâ tu'allilu l-mar'atu sabiyyahâ bi shay'in mina l-maraqi wa nahwihi li yajza'a bihi 'ani l-laban* (*Tâj al-'arûs*, entrée, 'LL).[35]

Dans tous les cas, le *ta'allul* semble supposer le *tahrîm* ou le *hirmân* (prohibition ou privation). *Qad afsada 'alayka hâdhâ n-nabîdhu dînaka wa dunyâka fa law ta'allalta 'anhu bi hâdhihi l-albân*, dira la femme du poète Ibn Harma à son mari, alcoolique invétéré (*mudminun li sh-shurb*, dit-on en arabe), pour l'encourager à se passer du vin, à s'en distraire en buvant du lait.[36] Et Humayd b. Thawr, parlant de ses chamelles décharnées que la privation de nourriture pousse à tromper leur faim par la rumination:

Hurimna l-qirâ illâ rajî'an ta'allalat bihî 'arisâtun lahmuhunna mashîqû.*[37]

[Privées de toute nourriture, sauf ce qu'elles ruminent et qui trompe leur faim, ces chamelles sont nerveuses et décharnées.]*

La force de ce vers de Abû Sakhr al-Hudhalî, sa force provocante tient à ce qu'il nous provoque à penser la *simultanéité* de ces deux actes (*hajr* et *ziyâra*) en principe inconciliables. Il ne faut donc pas l'affadir en le traduisant par: j'ai fait ceci pendant un certain temps *et puis* cela pendant un certain temps. Il ne le faut pas parce que dans ce vers il y va de l'interminable, justement: je me suis si longtemps abstenu de te visiter, cette abstention s'est tellement prolongée que nul n'a jamais soupçonné que je pouvais être amoureux *et* j'ai poursuivi mes visites au point que les gens ont dit: voilà un homme qui est incapable d'endurer la séparation, si brève soit-elle. Il s'agit, comme on le voit, de deux attitudes l'une comme l'autre interminables, qui occupent la totalité du temps et ne sauraient donc se succéder, mais seulement se poursuivre l'une *comme* ou *avec* l'autre, l'une prolongeant l'autre comme son écho.

Ainsi, visiter une maison consiste à visiter les maisons voisines, peut-être circonvoisines; et se rendre aux maisons adjacentes (*ijtinâb*), revient encore à revenir tourner autour (*dawarân*) de la maison désirée, à incessamment visiter ce qu'on a renoncé à visiter. *Jânaba, tajannaba, i'tazal, hajara* veulent dire *dâra hawla, tâfa,* lesquels veulent dire *zâra*. L'on ne manquera sans doute pas d'objecter que le *tawâf* n'est perçu comme le synonyme de la *ziyâra* que dans le cas exceptionnel de la visite rendue à ce *bayt* appelé *al-Bayt al-harâm*. Justement.

Justement, en disant que le *ijtinâb*, autrement dit le *dawarân hawla*, est le seul mode approprié à la visite du poète, nous voulions suggérer que pour lui le *bayt* où il aspire à se rendre est toujours interdit, défendu, bref, *harâm*. Le poète se rapporte à la maison de l'aimée, comme à un lieu inaccessible, radicalement inaccessible. Son *idmân*, son assiduité que rien ni personne ne semble en mesure d'arrêter ou d'interdire (*lâ yantahî, lâ yuqli'*) n'est que l'autre face d'un deuil lui aussi incommensurable. Comment pourrais-je la visiter, elle dont la maison (*bayt, dâr, manzil*) est désormais infiniment lointaine? Telle est la sempiternelle complainte que fait entendre la poésie courtoise:

> *Kayfa l-mazâru wa qad tarabba'a ahluhâ* bi 'Unayzatayni wa ahlunâ bi l-Ghaylamî?*[30]
>
> [*Et comment lui rendre visite, quand ses parents séjournent* à 'Unayzatân et les miens à Ghaylam?*]
>
> *Fa-tilka Lubaynâ qad tarâkhâ mazâruhâ* wa tilka nawâhâ ghurbatun mâ tutâw.'û.*[31]

Adûru wa lawlâ an arâ Umma Ja'farin bi abyâtikum mâ durtu haythu adûru.*

[*Je tourne et n'était Umm Ja'far que je vois* dans vos maisons, jamais je n'eusse tourné là où je tourne.*]

Al-Ahwas ne le laisse-t-il pas entendre? Pourquoi reviendrais-je sans arrêt tourner autour de vos maisons, sinon parce que j'y vois Umm Ja'far? Pourquoi le ferais-je si, me rendant chez vous, ce n'était pas chez elle que je me rendais encore? En d'autres termes: Vous ne pouvez pas plus confiner Umm Ja'far dans sa maison, que vous ne pouvez la confiner dans sa personne, ni confiner sa maison dans sa maison.

Dès lors que ces vers entraînent chaque chose dans le cercle de la répétition sans fin, de l'éternel retour, peut-on savoir avec certitude ce que veut dire "voir" dans *arâ Umma Ja'farin bi abyâtikum?* Où passe la limite entre voir et croire voir? *Arâ* n'a-t-il pas ici la signification de *tamaththala lî* dans ce vers de Kuthayyir:

Urîdu li ansâ dhikrahâ fa ka'annamâ tamaththalu lî Laylâ bi kulli sabîlî.*[28]

[*Alors que je m'efforce d'en chasser le souvenir, c'est comme si* Laylâ m'apparaissait à chaque chemin.*]

où il avoue lui aussi ne pouvoir éviter (de voir) Laylâ là même où elle n'"est" pas?

A voir le poète ainsi éviter (*yajtanib*) sans cesse la maison de l'aimée, il est impossible de savoir si, son désir de rencontrer l'aimée s'étant épuisé, il a purement et simplement renoncé à lui rendre visite ou si ce désir de la visiter est si vif qu'il doit le satisfaire incessamment; et partant, impossible de faire le départ entre le *hajr* absolu et la *ziyâra* infinie:

Hajartuki hattâ qîla lâ ya'rifu l-hawâ wa zurtuki hattâ qîla laysa lahû sabrû.*[29]

[*Je te délaissai si longtemps que l'on dit: il ignore la passion!* et te visitai si souvent que l'on dit: il ignore la patience!*]

[*Désirable est la maison que tu redoutes,* tu visites les maisons alentour et tu l'évites!*]

ou dans celui attribué à Kuthayyir:

Tazûru buyûtan hawlahû mâ tuhibbuhâ wa tahjuruhû suqyan li man anta hâjirû*[27]

[*Tu visites les maisons alentour que tu n'aimes pas* et la délaisses; bénie soit celle que tu délaisses!*]

ces maisons voisines sont souvent circonvoisines, situées autour de la maison désirée et évitée? Sans doute. Mais il est une autre raison, peut-être plus décisive, que nous évoquions à propos de *bayt 'Âtika*, à savoir que, s'agissant de la visite, telle du moins que la pratique le poète, s'éloigner, s'écarter d'une maison, l'éviter (*al-i'tizâl, al-ijtinâb, al-mujânaba, al-hajr*), c'est encore s'y rendre. Le poète n'évite ce qu'il évite qu'afin de n'y pas renoncer, afin d'éviter d'y renoncer:

Azûru l-buyûta l-lâsiqâti bi-baytihâ wa qalbî ilâ l-bayti lladhî lâ azûru.*

[*Je visite les maisons voisines de sa maison* et mon cœur est tout à la maison que je ne visite pas.*]

Pour comprendre ce que signifie cette *ziyâra bi l-qalb* (*qalbî ilâ l-bayt*), il suffit en somme d'enchaîner le début du vers à sa fin et d'en mettre quelques mots entre parenthèses: *Azûru—l-bayta lladhî lâ azûru*. En visitant *les* maisons voisines (*al-buyût al-lâsiqât*), je rends, plus d'une fois, un nombre virtuellement infini de fois, visite à *la* maison que je ne visite pas (*al-bayt alladhî lâ azûru*). C'est ce qui s'appelle "tourner autour," *ad-dawarân hawla*. Plus exactement le *dawarân*, *hawamân*, est le mode d'accès de celui qui est empêché d'accéder, en l'occurrence, à la maison de l'aimée, sa manière d'accéder à cette maison qui lui reste inaccessible, de faire et refaire *encore* ce qu'il n'a pu *encore* faire. Dans l'expression *dâra hawla*, le *dawarân* est, comme le *hawamân*, le mouvement propre à celui qui n'ayant *pas encore pu visiter* la maison de l'aimée ne peut se retenir de revenir la *visiter encore*. En disant

Jamais sans doute autant que dans ces vers ne s'est exprimé avec une semblable insistance, sur un mode aussi ressassant, aussi mimétiquement répétitif, le retour irrésistible, irrépressible (de la visite) du poète. Six vers qui, telle une rengaine, déclinent obsessionnellement six variations sur un seul et même thème: la *ziyâra*; six vers où s'entend le retour des mêmes vocables, comme reproduits par un écho multiple: sept fois les mots de la *ziyâra* (*ziyâratî, zawwâr, lam yazur, lâ azûru, azûru, azûru, azûru*); quatre fois le mot *bayt* (dont trois dans le seul quatrième vers); trois fois en un même vers le verbe *adûru* (en quoi s'entend encore, par assonance et allitération, l'écho du mot *azûru*, et qui du reste, comme *tâfa*, véhicule à peu près la même signification). Sans compter la répétition des mots *ma'rûf* (deux fois dans le premier vers) et *i'tirâf* (dans le deuxième), qui renvoient aux bienfaits, aux faveurs qu'Umm Ja'far (dont le nom s'entend deux fois) refuse désormais de consentir au poète, à savoir la permission de lui rendre visite (*ankarat ba'da 'tirâfin ziyâratî*).[25]

Il ne suffit pas de dire que la *ziyâra* est le type de voyage, de cheminement, de pérégrination (*safar, sayr, rihla*) qu'affectionne le poète (au moins dans la poésie courtoise). Il faut ajouter que le mouvement qu'elle suit alors est circulaire: visiter, c'est pour le poète circuler, se mouvoir circulairement de manière à revenir au point de départ pour recommencer, c'est circumambuler, faire des tours, tourner indéfiniment autour de la maison de l'aimée. *Zâra* est synonyme de *dâra, tâfa, hâma*. Mais pourquoi affirmer qu'al-Ahwas tourne autour de la maison d'Umm Ja'far, alors que lui-même, regrettant de ne pouvoir l'approcher, dit: *Azûru l-buyûta l-lâsiqâti bi-baytihâ;* (Je visite les maisons voisines de sa maison); ou encore

> *Adûru wa lawlâ an arâ Umma Ja'farin* bi abyâtikum mâ durtu haythu adûru.*
>
> *[Je tourne et n'était Umm Ja'far que je vois* dans vos maisons, jamais je n'eusse tourné là où je tourne]*

vers qui laissent clairement entendre que s'il tourne, c'est plutôt dans les parages des maisons voisines de celle dont on l'oblige à s'éloigner, qu'il est forcé d'éviter en s'en écartant? Est-ce parce que comme dans le vers d'al-Farazdaq:

> *Alâ habbadhâ l-baytu lladhî anta hâyibuh* tazûru buyûtan hawlahu wa tujânibuh.*[26]

Isfahânî rapporte à son sujet. Dans les deux cas l'interdiction et le refus d'obtempérer portent sur le *nasîb*, le *tashbîb*, sur les poèmes d'amour qu'il composait et où étaient mentionnés les noms de femmes médinoises de haut rang. Dans la première anecdote, c'est le frère de l'une des femmes qui menace le poète et le somme de ne plus la nommer dans ses vers: *tawa''adahu akhûhâ Ayman wa haddadahu fa-lam yantahi*.[22] Dans la seconde, on ne nous précise pas qui exactement formule l'interdiction: *fa-nuhiya fa-lam yantahi*.[23] Parmi les poèmes qu'al-Ahwas, passant outre aux menaces et aux interdictions, s'entêtait à répandre, il y avait celui-ci que nous citons tel que le rapporte al-Isfahânî:

> *Umm Ja'far me refusa* (mana'at) *ses faveurs* (ma'rûf)* *or de ses faveurs; j'ai grand besoin;*
> *Elle désapprouva* (ankarat), *après qu'elle l'eut approuvée* (i'tirâf), *ma visite* (ziyâratî)* *et à cause d'elle certains me vouent une haine tenace*;
> *Je tourne* (adûru) *et n'était Umm Ja'far que je vois* dans vos maisons* (abyâtikum), *jamais je n'eusse tourné là où je tourne* (mâ durtu haythu adûru);
> *Je visite* (azûru) *les maisons* (buyût) *voisines de sa maison* (baytihâ)* *et mon cœur est tout à la maison* (bayt) *que je ne visite pas* (lâ azûru);
> *Jamais je ne fus amateur de visite* (zawwâran) *mais celui qu'habite la passion* s'il ne visite, inéluctablement visitera* (idhâ lam yazur lâ budda an sa-yazûru)
> *Je visite* (azûru) *toujours, bien qu'il ne manque pas* d'ennemis pour me désigner à chaque fois du doigt*.[24]

Al-Ahwas donc ne renonce pas, il s'y refuse doublement. Il ne renonce pas au *tashbîb*, au *nasib*, à chanter son amour dans des poèmes où infatigablement il va répétant que jamais il ne renoncera à la *ziyâra*, à visiter la maison de son aimée, Umm Ja'far. Il ignore obstinément l'interdiction (*hazr, man', nahy, inkâr, tahrîm*) de propager (le verbe utilisé à deux reprises est *shâ'a*) des vers où il affirme obstinément ignorer l'interdiction de "visiter" qu'aussi bien la femme (*mana'at ma'rûfahâ, ankarat ziyâratî*) que ses proches lui signifient. Inlassablement il revient sur les lieux dont on essaie vainement de lui interdire l'accès, où il n'a que des ennemis attentifs à ne pas le perdre de vue.

que dans celui d'al-Ahwas qui le plagie:

Innî la amnahuka s-sudâda wa innanî qasaman ilayka mâ'a s-sudûdi la amyalû.*

[De toi il est vrai je me détourne et pourtant, je le jure, me détournant, c'est vers toi seule que j'incline.]*

la préposition *ma'a*, qui signifie "bien que," "malgré": *amîlu, ajnubu ilâ l-bayt ma'a annanî asuddu 'anhu*, je me tourne vers la maison bien que je m'en détourne. Mais il convient d'être attentif à la valeur de concomitance que véhicule la préposition *ma'a: amîlu ma'a s-sudûd*, comme si le *sudûd* était cela même *avec quoi* s'amorçait le *mayl*, le retour du *mayl*, comme si le *sudûd*, l'éloignement, le mouvement de se détourner, était déjà ou encore du *mayl*, comme si enfin il fallait dire *as-sudûdu ahadu l-maylayn*. Voyager avec le cœur, visiter avec le cœur est ce mouvement qui consiste à visiter la maison que l'on évite, cependant qu'on l'évite, alors même qu'on cesse de la visiter. Autre manière de dire que si l'on cesse de s'y rendre, c'est parce qu'on désire s'y rendre interminablement. Affirmation qui, de l'aveu même d'al-Ahwas, peut sembler incompréhensible (*hadîth mu'dil*):

Wa tajannubî bayta l-habîbi awadduhu urdî l-baghîda bihi hadîthun mu'dilû.*[21]

[Que j'évite la maison de l'aimé où je désire me rendre et contente ainsi ceux que je déteste est certes peu compréhensible.]*

Si *bayt 'Âtika* est l'objet d'une visite infinie (*lâ tantahî ilâ ghâyatin*, comme l'est le voyage avec le cœur chez Ghazâlî), c'est parce qu'il s'agit d'une visite qui commence après la fin de la visite, après qu'un empêchement ou un interdit ont retiré au visiteur tout pouvoir de visiter, et se poursuit donc avec le *sudûd*.

Tajannub et *'alal*: visiter encore ce que jamais l'on ne visite

Lam yantahi, "il n'obéit pas à l'interdiction"; "il refusa de s'abstenir"; "il ne cessa pas de faire ce qu'on lui interdit." Cette expression, *lam yantahi* (synonyme de *lam yuqli'*) qui décrit l'attitude du poète al-Ahwas, apparaît dans deux anecdotes qu'al-

n'est pas elle-même présente. Si bien qu'al-Ahwas aura et n'aura pas fait ce qu'il a dit qu'il ferait (renoncer au *hijâ'*), en adressant, par exemple, cette louange à 'Umar b. 'Abd al-'Azîz, louange que ce dernier ne pouvait condamner ni interdire, mais dans laquelle il ne pouvait non plus s'empêcher de déchiffrer le *hijâ'* de son frère:

> *Wa arâka taf'alu mâ taqûlu wa ba'duhum* madhiqu l-lisâni yaqûlu mâ lâ yaf'alû.*
>
> [*Je vois que tu fais ce que tu dis, alors que certain* homme au langage double dit ce qu'il ne fait pas.*]

L'un est loué parce qu'il fait ce qu'il dit et l'autre blâmé parce qu'il dit ce qu'il ne fait pas, par un même poète qui réussit à (ne pas) faire ce qu'il dit et à (ne pas) dire ce qu'il fait, en un seul et même vers où le *madîh* et le *hijâ'* sont indiscernables (ce qui, une fois encore, permet de conclure que *al-hijâ'u hijâ'ân* ou bien *al-madîhu ahadu l-hijâ'ayn*).[19]

Or ce *tajannub* (ne pas renoncer à ce à quoi on renonce) qui est à l'œuvre dans la deuxième partie du poème, et à la faveur duquel cette deuxième partie relève tout à la fois du *hijâ'* et du *madîh*, est le thème même des vers de *nasîb* qui l'introduisent. Depuis, *Bayt 'Âtika*—cette maison à laquelle le poète rend interminablement visite sans jamais s'y rendre, vers laquelle il se dirige en dirigeant ses pas vers les maisons à côté—est devenu une expression proverbiale: *Yudrabu mathalan fî l-mawdi'i lladhî tu'ridu anhu bi wajhika wa tamîlu ilayhi bi qalbika.*[20] Si nous voulions recourir au partage que propose Ghazâlî, nous dirions que *bayt 'Âtika* est ce lieu vers lequel on peut seulement voyager avec le cœur (*bi sayri l-qalb*) et jamais avec le corps (*bi zâhiri l-badan*). A condition toutefois d'ajouter que c'est depuis le voyage vers *bayt 'Âtika* qu'il convient de comprendre ce que veut dire voyager avec le cœur. Cette maison est en effet ce à quoi l'on ne renonce jamais, un lieu où tendent sans cesse les pas du voyageur, parce qu'elle est ce vers quoi l'on se tourne dans le mouvement même de s'en détourner. Ce qu'exprime aussi bien dans le vers d'Ibn Abî Dubâkil:

> *Asbahtu amnahuka s-sudûda wa innanî* qasaman ilayka ma'a s-sudûdi la ajnubû.*
>
> [*Désormais de toi je me détourne, et pourtant,* je le jure, me détournant, c'est par toi que je suis attiré.*]

prolonger, telle une *'ulâla*, tel un *sadâ*, au-delà de sa fin, de son terme, de sa limite. Ce qui revient à dire que l'on ne qualifiera d'infini qu'un amour déjà fini. Nous avons choisi ce vers parmi tant d'autres qui ressassent la même idée pour cinq raisons: 1. parce qu'il y est question de *bayt*; 2. parce que ce *bayt*, l'amoureux, qui ne souhaite rien tant que le visiter, est obligé de l'éviter (*atajannabu*); 3. parce que cet évitement (*ijtinâb, tajannub*), à la faveur duquel le poète *retrouve ailleurs* la maison qu'il ne peut visiter, est étroitement lié à la rémanence de l'amour *au-delà du temps des amours*, dont parle le deuxième hémistiche; 4. parce que ce vers, nous dit-on, a fasciné al-Ahwas, dont nous parlerons maintenant plus longuement, qui l'a plagié en composant cet autre vers qui en est presque le simple écho:

> *Yâ bayta 'Âtikata lladhî ata'azzalu* hadhara l-'idâ wa bihi l-fu'âdu muwakkalû.*
>
> [*O maison de 'Âtika dont sans cesse je m'écarte,* crainte des ennemis, alors qu'aux soins de mon cœur elle est commise!*]

5. enfin, parce que si al-Ahwas n'a pu renoncer à s'approprier ce vers, c'est sans doute qu'il a vu dans le poème dont il est l'*incipit* un poème sur la possibilité du non-renoncement. Or il avait lui-même besoin de dire et de faire ce à quoi on lui demandait expressément et non sans autorité de renoncer, et à quoi il s'était solennellement engagé à renoncer. Al-Isfahânî nous apprend en effet qu'al-Ahwas composa son poème dans les circonstances suivantes: 'Umar b. 'Abd al-'Azîz, alors gouverneur de Médine, ayant appris que le poète s'apprêtait à faire le *hijâ'* (satire) de son frère Abû Bakr b. 'Abd al-'Azîz qui l'avait mécontenté, le convoque, lui donne de l'argent et des vêtements, puis lui demande d'épargner l'honneur de son frère, autrement dit de renoncer au *hijâ'*. Voilà donc al-Ahwas dans une situation comparable à celle que nous évoquions plus haut où se trouvait son contemporain 'Umar b. Abî Rabî'a: infiniment désireux de dire ce qui lui tenait à cœur sans pour autant se dédire. Il composera donc un *madîh* (panégyrique) de 'Umar b. 'Abd al-'Azîz, *au lieu* de composer le *hijâ'* (satire) de son frère, et fera de cette louange adressée à celui à qui il a promis de renoncer à l'invective le véhicule même de l'invective. Aussi s'agira-t-il d'une invective secrète, clandestine, que l'on entend sans pouvoir prouver qu'on l'a entendue, dont on peut sans cesse entendre les échos dans chaque vers, c'est-à-dire partout où elle

Sa-tabqâ lahâ fî mudmari l-qalbi wa l-hashâ sarîratu hubbin yawma tublâ s-sarâ'irû.*[17]

[*D'elle il restera dans le tréfonds de mon cœur et de mes entrailles* un amour secret, le Jour où les replis des âmes seront sondés.*]

Cet amour que recèle le poète, comme un voleur qui détiendrait quelque objet dérobé, est tout à la fois secret et inépuisable. Inépuisable *parce qu'*absolument secret: s'il peut en subsister quelque chose le Jour du jugement, autrement dit après la disparition de celle qui l'a suscité et de celui qui le porte, c'est bien parce que, dans cette vie, du vivant du poète amoureux, nul n'aura pu en percer le secret ni donc l'empêcher ou tenter d'y mettre fin. Aussi peut-on dire que sa perpétuation, il la doit à sa propre disparition. En ce bas monde déjà, cet amour aura été un écho, une rémanence, une survivance: ce qui reste encore après sa totale disparition, plus exactement ce qui ne dure qu'à la faveur de sa disparition, de son être absolument secret.

S'il est vrai que la *'ulâla* désigne cela qui se poursuit après son épuisement, par exemple le restant d'énergie de celui dont le grand âge a épuisé les forces, alors on doit pouvoir placer l'essentiel des amours que chante le *ghazal* (ou le *nasîb*) dans la poésie arabe médiévale sous le signe d'une telle *'ulâla*. Et en tirer la conclusion suivante: pour peu que l'on mette tous les faits entre parenthèses, le *sibâ* (le désir, *shawq*) que célèbre le *tashbîb* est toujours, structurellement, le désir d'un vieillard épuisé, la passion qu'éprouve encore quelqu'un qui a depuis longtemps cessé d'être un *sabî* (enfant) et dont le *shabâb* (jeunesse) est définitivement révolu.[18] De cette situation qu'évoque un très grand nombre de poèmes, le vers suivant, attribué à Ibn Abî Dubâkil ou à Abû Dhu'ayb al-Hudhalî, pourrait être l'emblème:

Yâ bayta Khansâ'a lladhî atajannabu dhahaba sh-shabâbu wa hubbuhâ lâ yadhhabû.*

[*O maison de Khansâ' que sans cesse j'évite!* La jeunesse est passée mais mon amour ne passe pas.*]

Mon amour est infini, sans limite (*lâ yadhhab, lâ yantahî*), voilà ce que veut évidemment dire ici le poète. Mais ce que le vers laisse aussi bien entendre, c'est qu'un amour n'est infini, illimité, qu'à se

Alâ hal sadâ Ummi l-Walîdi mukallimun sadâya idhâ mâ kuntu ramsan wa a'zumâ?*[15]

[*Le* sadâ *d'Umm al-Walîd entretiendra-t-il* mon* sadâ *quand je ne serai plus que de la terre et des os?*]

La difficulté d'identifier le signifié ou le référent du mot *sadâ* dans ce vers ne peut être sans rapport avec le fait qu'un tel signifié ou référent (âme du mort, cadavre, chouette ou écho) renvoie dans tous les cas à ce qui d'un étant subsiste après sa fin, à ce qui permet à l'action (en l'occurrence, les visites, les entretiens, le *wasl*) d'un agent (*fâ'il*) de se poursuivre alors qu'il n'est plus, et implique donc une certaine non-coïncidence avec soi de (ce) qui se perpétue ainsi.

Toutefois, il ne faut pas que l'exemple de Tawba et de Humayd b. Thawr nous fasse croire que ce *sadâ* sur quoi les poètes misent est ce qui reste après la mort. En vérité cette *baqiyya* aurait plutôt à voir avec ce que la langue classique appelle *'ulâla* (qui n'est pas sans rapport avec le thème qui nous occupe ici, à savoir *as-sayr, as-safar, muwâsalat ar-rihla*, plus précisément encore, avec ce qui donne la force de marcher, d'aller de l'avant, de poursuivre le voyage). Qu'appelle-t-on donc *'ulâla*? Commentant un vers où figure le mot, dans lequel le poète de l'antéislam, Zuhayr b. Abî Sulmâ, parle de son coursier dont il vante l'endurance ou la persévérance, Tha'lab en donne la définition suivante: *wa 'ulâlatu l-faras: mâ yu'tî mina j-jaryi ba'da an yakûna qad badhala kulla mâ 'indahu. 'Ulâla* désignerait donc ce reste de course dont est capable un cheval, *après qu'il a épuisé toutes ses forces, la totalité de l'énergie dont il dispose*; le restant de force du coursier qui n'a plus aucune force. La *'ulâla* aurait donc rapport non pas tant avec la mort, avec ce qui arrive après la fin de vie, qu'avec la finitude dans la vie, la finitude de l'énergie du vivant.[16] D'ailleurs, selon l'auteur de *Tâj al-'arûs, 'ulâla* qui signifie le reste en général, *baqiyyatu kulli shay'*, désigne ce qui reste de force à un vieillard: *ulâlatu sh-shaykh: baqiyyatu quwwatihi*. Notre hypothèse est que la force qu'il a de ne pas renoncer, en ce bas monde, et alors qu'il est selon toute apparence encore vivant, par exemple à la visite, la force qu'il a de poursuivre inépuisablement ses visites à l'aimée, le poète la puise dans cette *'ulâla*, dans ce restant de force qui persiste encore quand toutes les forces sont épuisées. C'est sans doute ce reste in(dé)terminable (in-fini et infiniment secret) de force, force d'aimer, force de visiter, force d'aimer visiter encore l'aimée, qu'évoque al-Ahwas quand il dit:

l'anecdote fort célèbre (dont al-Isfahânî a tenu à confirmer l'authenticité) qui rapporte la mort de Laylâ al-Akhyaliyya, alors qu'elle rendait visite à la tombe de Tawba (visite qu'elle s'obstina à accomplir malgré l'interdiction (*man'*) expresse de son époux: *fa-ja'ala zawjuhâ yamna'uhâ min dhâlika wa ta'bâ illâ an tulimma bihi*). Alors que, ayant approché son chameau de la tombe de Tawba, Laylâ s'étonnait qu'il ne répondît pas à son salut—lui qui dans un poème avait promis, quoi qu'il arrivât et en fût-il empêché par la mort même, par la terre et les pierres entassées sur sa dépouille, qu'il n'y manquerait pas, ou qu'à défaut un *sadâ* près de sa tombe s'en chargerait—, une chouette (*bûma*, que l'on appelle aussi *sadâ*) qui se tenait cachée près de la tombe prit son envol. Effarouché, le chameau de Laylâ fit un brusque écart et démonta la jeune femme qui chuta et mourut.

Qui donc a répondu au salut de Laylâ venue rendre visite à la tombe de son amant? Un *sadâ*. Mais la signification de ce mot reste incertaine, dont les dictionnaires nous disent qu'il désigne aussi bien "la chouette," "l'âme du mort" ou "ses restes, son cadavre dans la tombe" que "l'écho" ou encore "la soif extrême." Une chouette (*sadâ*), peut-être, aura donné à Tawba—dont la soif (*sadâ*) de visiter, lui survivant, se poursuivait tel un écho (*sadâ*)—la chance de s'abreuver encore après sa mort, permettant du même coup à un salut (*taslîm*) qui ne pouvait s'énoncer de se faire *encore entendre*, comme le ferait un écho (*sadâ*) qui redoublerait un bruit n'ayant *jamais encore retenti*.[14] Nous le disions, al-Isfahânî ne doutait pas de la vérité de ce récit incroyable d'une visite qui se poursuit après la fin de la visiteuse et du visité. Il affirme prêter foi à cette version des faits plutôt qu'à telle autre qui relate la mort de Laylâ dans des circonstances pourtant bien plus ordinaires et autrement plus crédibles ou vraisemblables. Cela qui est étrange n'est sans doute pas étranger à ce qui ne cessera de se confirmer, à savoir que les poètes dans la culture arabe médiévale ne misent au fond que sur le *sadâ*, en d'autres mots, sur ce qui d'une chose ou d'un acte reste—après leur fin. Comme Humayd b.Thawr quand il conclut un long poème, où il raconte comment les deux amis—qu'il avait chargés de se rendre chez son aimée, et, fidèles échos, d'y répercuter le message d'amour qu'il ne pouvait lui adresser de vive voix—avaient échoué dans leur mission, par ce vers où nous laisserons intraduit le mot *sâdâ*:

visite les innocentes jeunes filles de Hamdân aux blanches poitrines?*]

Comment ne pas noter que l'expression *kathîru l-ghâra* répond à *yukthiru min ziyâratihâ* dans l'anecdote précédente? Que la *ziyâra* soit un prolongement de la guerre, n'est-ce pas d'ailleurs le principal message que délivre le *khabar* que l'on vient de lire, tout comme le vers de Tawba qui y est cité? La curieuse formulation du narrateur (*Kâna Tawbatu shirrîran kathîra l-ghârati 'alâ... fa-kâna yazûru nisâ'an minhunna*) laisse penser que dans l'esprit du poète la visite n'est que la guerre poursuivie par d'autres moyens, qu'elle est une autre manière de faire la guerre, l'autre *ghâra* (*az-ziyâratu ihdâ l-ghâratayn*, pourrait-on dire pour suivre le motif du duel). *Idmânu l-ghâra* se laisserait ainsi traduire par *idmânu z-ziyâra:* non seulement la visite ne s'oppose plus à la guerre, mais à se prolonger l'une comme l'autre interminablement, elles s'indéterminent, rendant incertaine la limite qui permettrait de seulement les distinguer. Avant de quitter Tawba, ajoutons ceci au titre du *man', tahrîm, nahy*: de Laylâ, qu'il visitait sans discontinuer (*lam yuqli'*), on nous dit que son mari était d'une extrême jalousie, qu'il séjournait toujours à l'écart des gens, et que pour cette raison il était exclu que quiconque pût jamais l'aborder ni approcher son *bayt: wa Llâhî mâ yaqrabuhâ ahadun wa lâ yadîfuhâ.*[13] Prise à la lettre, une telle affirmation supposerait que Tawba pût faire sans arrêt, indéfiniment (*abadan*), ce qui ne s'était jamais fait (*qatt*), fût-ce une seule fois, et poursuivre (*yuwâsilu, yudminu*) interminablement ce qui ne pouvait avoir lieu et qui de ce fait n'avait jamais commencé. En tous cas, dans les *akhbâr* relatifs à Tawba recueillis par al-Isfahânî, il y a une anecdote qui nous parle d'une visite qui se poursuit bien qu'elle soit non seulement interdite (*mamnû'a*) mais en vérité infaisable (*mumtani'a*). Elle nous raconte l'histoire incroyable d'une visite posthume: comment, même mort, Tawba ne put renoncer (*lam yuqli'*) à ce que, vivant, il faisait sans fin; comment, après que sa vie eut pris fin, il trouva la force sinon de visiter Laylâ, du moins de recevoir sa visite. Comme si la soif de visiter de cet insatiable visiteur, soif inextinguible que rien ne semble être en mesure d'apaiser, était destinée en quelque sorte à survivre à celui qui l'éprouve, à se poursuivre au-delà du terme de sa vie. Nous pensons évidemment à

Tout ce que nous venons de voir trahit une indéniable affinité entre l'ambivalence ou la duplicité de la *niyya* du poète, son *idmân* (*idmân as-safar, idmân al-hajj, idmân ziyârat al-bayt*) et sa prédilection affichée pour le *haram*, le *harâm* et le *ihrâm*, qu'il nous faut encore interroger. Commençons par l'assiduité, *idmân*.

> *kâna [Tawbatu b. l-Humayyir] yukthiru min ziyâratihâ fa-'âtabahu akhûhâ wa qawmuhâ fa-lam yu'tib wa shakawhu ilâ qawmihi fa-lam yuqli'* [...].[11]
>
> [Comme (Tawba b. al-Humayyir) multipliait ses visites à Laylâ al-Akhyaliyya, le frère de Laylâ et les gens de sa tribu le lui reprochèrent, mais il ne tint pas compte de leurs reproches; ils se plaignirent à ses contribules, mais il ne s'arrêta pas (...).]

Ainsi que l'atteste cette situation paradigmatique, qui se rencontre un nombre incalculable de fois dans les ouvrages d'*adab*, *az-ziyâra*, visiter, est ce à quoi le poète ne renonce jamais (*lâ yuqli'u 'anhâ*). *Zîr, zawwâr, 'all*, les mots ne manquent pas, en effet, dans la langue arabe classique, qui qualifient la conduite compulsive d'un homme que rien ne dissuade de rendre visite aux femmes. Mais le mot de *ziyâra* ne désignant rien de strictement déterminable, il faudrait ajouter que, comme l'inconscient, le poète ne renonce jamais à rien. L'exemple de Tawba l'attesterait encore, dont on nous dit:

> *Kâna Tawbatu shirrîran kathîra l-ghârati 'alâ Banî l-Hârith b. Ka'b wa Khath'am wa Hamdân fa-kâna yazûru nisâ'an minhunna yatahaddathu ilayhinna wa qâla: A-yadhhabu ray'ânu sh-shabâbi wa lam azur* gharâ'ira min Hamdâna bîdan nuhûruhâ?*[12]
>
> [Tawba était un homme belliqueux qui multipliait les razzias contre les tribus des Banû al-Hârith b. Ka'b, de Khath'am et de Hamdân, aussi rendait-il visite à certaines de leurs femmes avec qui il conversait. Il dit à ce sujet: *La vigueur de ma jeunesse se perdra-t-elle sans que je ne*

age qu'il entreprit vers la Mecque afin de visiter le *Bayt*, il rendit visite à son aimée, et décrit l'accueil qu'elle lui réserva:

> *A'malat tarfahâ ilayya wa qâlat:* Habba bi-s-sâ'irîna zawran ilaynâ!*
>
> [*Levant les yeux vers moi elle dit:* Bienvenue aux voyageurs qui nous viennent rendre visite!*]

avant de conclure par ce vers:

> *Kâna dhâ fî masîrinâ idh hajajnâ* 'alima Llâhu fîhi mâ qad nawaynâ*[9]
>
> [*Cela eut lieu alors que nous étions en route pour le pèlerinage,* Dieu seul sait dans quel dessein nous le fîmes*].

Difficile de déterminer la *niyya* (au deux sens qu'a ce mot en arabe: l'intention du voyageur, ce qu'il a résolu de faire, et le but du voyage) du poète (qui pourrait faire sien le credo du théologien: *as-safaru safarân*), et partant, de réduire l'ambiguïté de l'expression *ziyârat al-bayt* (même quand un complément de nom: *ziyârat bayt al-habîb*, ou un qualificatif: *ziyârat al-bayt al-harâm*, semblent la préciser, le référent à quoi renvoie le mot *bayt* demeure incertain). Tout aussi difficile d'ailleurs, il convient de le remarquer, que de décider avec certitude si le vers qui exprime son souhait, pour peu qu'on le coupe de son auteur et de son contexte,

> *Layta dhâ d-dahra hatman 'alaynâ* kulla yawmayni hijjatan wa 'timâra*
>
> [*Comme je voudrais qu'en cette vie nous fussions contraints* de faire tous les deux jours le grand et le petit pèlerinage!*]

est le témoignage de l'extrême piété ou de l'extrême impiété. Ce souhait qu'Ibn Abî 'Atîq s'empresse de condamner, un fervent dévot qui serait également, comme il se doit, un pèlerin assidu, *mudmin li l-hajj*, le renierait-il?[10]

encore, si les croyants, pèlerins désormais éternels, ne sortaient plus de l'enceinte sacrée (*haram*) ni de ces jours infiniment sacrés (*ayyâm azîmat al-hurma*) que pour y rentrer aussitôt? Ecoutons la réponse d'Ibn Abî 'Atîq quand il eut entendu le dernier de ces vers: "Dieu est bien trop miséricordieux pour imposer à ses serviteurs une semblable obligation que tu ne réclames qu'afin que puisse s'accomplir ton impiété (*li-yatimma laka fisquka*)." En se poursuivant sans interruption, le pèlerinage, par quoi l'homme pieux accomplit sa piété, permettrait à l'impiété de l'homme impie de s'accomplir elle aussi, de se poursuivre sans empêchement jusqu'au bout, jusqu'à devenir une impiété complète ou accomplie. Ibn Abî 'Atîq aurait pu aussi bien invoquer le vers dans lequel son ami Ibn Abî Rabî'a avoue reconnaître dans les contraintes extrêmement restrictives qu'impose le pèlerinage l'origine même de la licence, comme si le *ihrâm* affranchissait du *tahrîm* et donnait loisir de faire ce qui est par ailleurs prohibé (par exemple, comme on l'a vu dans l'anecdote citée plus haut, aux femmes de se montrer la face dévoilée lors du rite de lapidation de Satan):

> *Falam ara ka t-tajmîri manzara nâzirin* wa lâ ka-layâlî l-hajji aflatna dhâ l-hawâ.*[8]
>
> [*Je ne connais pour le spectateur de spectacle plus ravissant que le rite de lapidation* ni pour l'amoureux de nuits plus affranchissantes que les nuits du pèlerinage.*]

Ainsi donc, selon Ibn Abî 'Atîq, si le voeu du poète se réalisait *tamâmu l-hajj* ne se laisserait plus discerner de *tamâmu l-fisq*. Si bien qu'il serait impossible de savoir ce que projette ou prémédite le pèlerin qui se met en route pour la Mecque: de rendre visite à *Bayt Allâh* ou à *bayt al-habîb*. Il est du reste probable que ce pèlerin impénitent ne soit plus en mesure de le savoir lui-même, ni de dire si son assiduité mérite récompense ou appelle repentance et pénitence. A l'instant de partir, il ne pourrait réprimer un reste d'incertitude en lui: Je prends décidément le chemin de la Mecque, qui est le but de mon voyage (*maqsid*), se dirait-il, mais Dieu seul sait vers où je dirige mes pas.

Or cette hésitation qui caractériserait le pèlerin perpétuel est déjà celle que connaît et avoue sans cesse 'Umar b. Abî Rabî'a. Par exemple dans tel de ses poèmes où il raconte comment, lors d'un voy-

Et que la possibilité d'un tel rapport à la limite trouve sa ressource dans la *hurma* du *harâm*, dans la force prohibitive (*hurma*) du sacré (*harâm*), le prouve assez l'attachement d'Ibn Abî Rabî'a, que l'on qualifie souvent de *fâtik, fâsiq* ou *dâ'ir* (impie, libertin), à la Mecque dont il ne pouvait s'éloigner sans qu'aussitôt une nostalgie poignante l'y ramène. Plus précisément encore: son attachement à la Mecque à l'époque du pèlerinage, c'est-à-dire à un lieu et à un moment on ne peut plus défavorables à ses projets. Comment, en effet, expliquer autrement qu'il aime tant à se trouver "dans l'enceinte sacrée de Dieu en des jours infiniment sacrés" (*fî harami Llâhi wa fî ayyâmin 'azîmati l-hurma*), pour reprendre les mots qu'utilisa la femme qu'il aborda "cependant qu'il circulait autour du Sanctuaire", afin justement de lui rappeler la vertu interruptive ou prohibitive (*hurma*) d'un lieu et d'un moment dans lesquels les actions des hommes les plus ordinaires et les plus licites (*halâl*) sont comme suspendues ou interdites (*a fortiori* quand elles sont, comme c'est le cas, de nature transgressive et illicite, *harâm*)?[6]

Or non content d'être le pèlerin assidu (on devrait pouvoir dire pour une fois "le pèlerin impénitent") que l'on sait, Ibn Abî Rabî'a est allé jusqu'à souhaiter que le *hajj* et la *'umra* puissent déborder leurs limites, et en vérité toute limite, pour se poursuivre indéfiniment, de sorte que ce qui jusque-là n'était qu'une parenthèse dans le cours de la vie d'un croyant en vienne à *enfermer* la totalité de sa vie et à *contraindre* l'ensemble de ses faits et gestes:

> *O cavalier qui te hâtes de bon matin* après avoir obtenu ce qu'à Tihâma tu étais venu chercher,*
> *Si d'aucuns ont gardé un cœur sain et sauf,* mon cœur me fut ravi au Khayf!*
> *Comme je voudrais qu'en cette vie nous fussions contraints* de faire tous les deux jours le grand et le petit pèlerinage!*
>
> *Layta dhâ d-dahra kâna hatman 'alaynâ* kulla yawmayni hijjatan wa 'timârâ.*[7]

Qu'arriverait-il donc si ce voeu d'un *hajj* interminable était exaucé, si, en d'autres termes, le *ihrâm* (l'état de prohibition exceptionnelle durant lequel ce qui est *halâl, mubâh* "se tourne," si l'on pouvait dire, en *harâm, mahzûr, mamnû'*) devenait perpétuel? Ou

Il leur dit: - Je jure par Dieu de ne plus jamais la mentionner dans mes poèmes (*Wa Llâhî lâ adhkuruhâ fî shi'rin abadan*). Puis 'Umar parla d'elle sous un autre nom (*kanâ 'ani smihâ*) dans son poème qui commence par ces deux vers

Umm Talha, la séparation est désormais imminente; notre séjour aura été bien court: le départ est pour demain!*
Il suffit qu'elle paraisse pour que le pèlerin venu d'Irak ne sache plus très bien qui tourne* (tatawwafa) *autour du sanctuaire et qui se prosterne.*

[...] Durant toute la période du pèlerinage (*ayyâma l-hajj*), il ne cessa (*lam yazal*) de composer des poèmes où il chantait son amour pour 'Â'isha, de tourner autour d'elle (*yatûfu hawlahâ*), de tenter de l'aborder, et elle faisait tout afin qu'il ne pût voir son visage (*takrahu an yarâ wajhahâ*), jusqu'au moment où il la croisa pendant le rite de lapidation de Satan alors qu'elle avait la face dévoilée (*sâfira*) et il la regarda [...].[5]

Ibn Abî Rabî'a, on le voit, réussit à merveille à faire deux choses à la fois, à faire coexister dans le même temps et dans le même espace deux actes, à dédoubler chacun de ses actes: il se tourne vers 'Â'isha tout en se tournant vers la "Maison de Dieu"; il tourne autour de celle-ci tout en ne cessant de tourner autour de celle-là (on aura remarqué qu'au *yatûfu bi l-Bayt* du début fait écho *lam yazal yatûfu hawlahâ*); il s'arrête définitivement de parler de 'Â'isha tout en en parlant sans arrêt et parvient ainsi à tenir sa promesse, à faire ce qu'il a dit, tout en se dédisant continûment (dans la formulation du *khabar—Wa Llâhi lâ adhkuruhâ fî shi'rin abadan... lam yazal yansubu bi 'Â'isha*—la proximité de *abadan* et de *lam yazal* attire l'attention sur cette prolongation sans fin de cela même qui prend fin). Et l'on se dit alors que si le poète réussit ce qui nous est ici, comme dans tant d'autres anecdotes similaires, décrit: poursuivre sans relâche ce à quoi il renonce une fois pour toutes, se tourner encore vers ce dont il se détourne, cela tient à ce qu'il se rapporte à la limite qui vient interrompre chacun de ses actes en y mettant un terme comme à ce qui en permet aussi bien la prolongation et en promet en quelque sorte le redoublement (l'illimitation, la multiplication ou la recrudescence).

l'on ne compte plus les poètes (notamment du premier siècle de l'islam, tels 'Umar b. Abî Rabî'a, al-'Arjî, al-Ahwas, al-Hârith b. Khâlid al-Makhzûmî, Ibn Qays al-Ruqayyât, al-Numayrî, Kuthayyir, Jamîl, etc.) qui ont vu dans le *hajj* ou la *'umra*, dans *ziyârat al-Bayt*, l'occasion la plus propice aux rencontres et visites amoureuses: *wasl*, *ziyârat al-habîb*, ou *ziyârat bayt al-habîb*. Comme si la présence en ce lieu, à ce moment, rendait soudain possible cela qui est infiniment enviable mais ne peut se faire ailleurs, en un autre temps: associer une *ziyâra* à l'autre, en accomplir l'une en même temps que l'autre, s'acquitter en une seule fois de plus d'une visite à plus d'un *bayt*.

'Umar b. Abî Rabî'a, qui s'y connaissait, semblait pourtant penser qu'il fallait aussi rigoureusement que possible séparer les visites: "Par Dieu, j'ai grand besoin de "rendre visite" au tombeau du Prophète (*ziyârat qabr Rasûl Allâh*), le salut de Dieu sur lui, mais je refuse de rien mêler à votre visite (*wa lâkinni lâ akhlitu bi-ziyâratikunna shay'an*)", dit-il aux femmes avec qui il s'était réuni à Médine, à l'instigation de la petite fille de 'Alî, Sukayna bint al-Husayn, au moment de les quitter pour s'en retourner à la Mecque.[4] C'est qu'il s'agissait dans ce cas de se rendre *successivement* à deux endroits distincts et séparés. Or lui, c'est s'acquitter d'une visite *cependant qu*'il s'acquitte de l'autre qu'il aime et affectionne par dessus tout. Il voudrait que la même visite se dédoublât (que la *ziyâra* fût à chaque fois *ziyâratân*). Et cela ne se peut, apparemment, que dans les parages du *Bayt* et *pendant* le *hajj* ou la *'umra*.

> Cependant que 'Umar b. Abî Rabî'a tournait autour du Sanctuaire (*baynâ 'Umar b. Abî Rabî'a yatûfu bi l-Bayt*) il vit 'Â'isha bint Talha b. 'Ubaydallâh, l'une des plus belles femmes de son temps, qui se dirigeait vers la Pierre noire pour la baiser. Il fut sidéré quand il la vit, et elle le vit et sut qu'elle lui avait plu. Elle lui envoya l'une de ses esclaves à qui elle ordonna de lui dire: — Crains Dieu et garde-toi de tenir des propos inconvenants. C'est la situation qui exigeait ce que tu as vu. — Transmets-lui mon salut, répondit-il à l'esclave, et dis-lui: — Ton cousin ne dit que du bien [...].

A la suite de cette brève mais bouleversante rencontre, il arriva ce qui devait arriver: 'Umar b. Abî Rabî'a composa un grand nombre de poèmes dans lesquels il chanta son amour pour Â'isha, cela mécontenta les hommes de sa tribu qui le firent savoir au poète.

complet). La seconde raison est que loin de constituer une distinction de plus qui viendrait s'ajouter à celles énumérées, le dédoublement en question qui dissocie le *safar* de lui-même et oblige à parler d'emblée de *safarân*, a justement pour effet, nous le vérifierons plus d'une fois, de brouiller toutes les autres distinctions. Si bien que la scission qui fend le *safar* en deux n'épargnerait aucune espèce de voyage: étant donné que l'immobilité (*sukûn*, *istiqrâr*) ne s'oppose plus au mouvement (*sayr*), qu'en somme celle-là se laisse appréhender comme une modalité de celui-ci, étant donné donc que le voyage peut *se poursuivre* au-delà de sa limite, après sa fin, que la fin du voyage est un autre voyage, le deuxième voyage en quelque sorte—*al-istiqrâru ahadu s-safarayn*, dirait-on—, on ne peut exclure que tel voyage spécifique (celui par exemple à finalité profane), passant les frontières qui le délimitent (*hudûd*), *se prolonge* avec ou comme tel autre (celui par exemple à finalité sacrée) qu'on voudrait lui opposer et qui est supposé en marquer la fin.

Plutôt donc que de s'empresser de qualifier le *safar bâtin, bi sayri l-qalb,* de voyage spirituel ou mystique, comme si la signification de ces mots nous était claire, changeons de perspective—et de discours. Faisons un détour par la poésie; ce qui du reste, on s'en persuadera vite, ne nous éloignera guère de la sphère de la religion et du sacré.

Les deux visites

> *Tamâmu l-hajji an taqifa l-matâyâ* 'alâ Kharqâ'a wâdi'ata l-lithâmî.*
>
> [*Pour que s'accomplisse le pèlerinage encore faut-il que les montures* s'arrêtent devant Kharqâ' alors qu'elle a posé le voile*.]

Rien n'interdit d'entendre dans ce vers comme un écho ou d'y voir comme une interprétation, interprétation sans doute hérétique, de l'impératif divin (*Coran*, 2, 196): *Wa atimmu l-hajja wa l-'umrata li l-Lâhi...*, "Accomplissez le grand et le petit pèlerinage pour Dieu...", qu'il faudrait alors traduire, traduction sans doute hérétique, par *zûrû Kharqâ'a* ou *zûrû bayta Kharqâ'*, "Rendez visite à Kharqâ'."

Quelque contestable ou douteux que soit ce rapprochement entre le vers et le verset, entre la parole profane et la parole sacrée, il reste qu'à parcourir leurs poèmes ou les *akhbâr* qui les accompagnent,

safar déjà se dissocie ou diffère de soi, nous interdisant de dire: Le voyage, comme si nous parlions de quelque chose de simple et de simplement définissable.

Wa s-safaru safarân, commence-t-il en effet par rappeler: le voyage est double; il y a deux voyages; par voyage il faut d'emblée entendre deux choses différentes; le mot *safar* recouvre deux acceptions, désigne deux référents, que l'on doit aussitôt distinguer. Il y a le voyage avec le corps qui se fait par déplacement physique, *bi zâhir al-badan*, dans l'espace, qui suppose un départ perceptible et où il s'agit d'aller d'un lieu à un autre situés dans l'espace (plus exactement, le *safar* éloignant toujours de chez soi: de partir de son pays, *watan*, pour une terre étrangère), de parcourir une distance déterminée et donc finie (*farâsikh ma'dûda*). Et puis il y a le voyage avec le cœur, *bi sayr al-qalb*. Secret ou latent, *as-safar al-bâtin*, ce voyage ne peut, par définition, se dérouler dans le monde, dès lors qu'on ne l'entreprend que pour s'en éloigner (*safar ... 'an asfal as-sâfilîn*) et rejoindre l'au-delà du monde (*malakût as-samâwât*). Durant ce voyage imperceptible qui ne nécessite aucun déplacement physique, le voyageur ne cesse de se déplacer et, sans bouger ni jamais partir de chez soi (*wa huwa sâkinu l-badan mustaqirrun fî l-watan*), s'éloigne infiniment et interminablement (*lam yazal fî sayrihi mutanazzihan fî jannatin 'arduhâ s-samâwâtu wa l-ard*).

Wa s-safaru safarân. Comment entendre dans ce cas le duel, *safarân*? Et comment ces deux voyages se rapportent-ils l'un à l'autre? Qu'en est-il au juste de ce second voyage, le plus ardu précise Ghazâlî, dont la difficulté rebute la plupart des hommes et où le mouvement ne se laisse plus discerner de l'immobilité?

Si l'on doit tenir ce dédoublement qui commence par scinder le voyage pour hétérogène à toutes les autres distinctions que propose le théologien, par exemple à l'opposition entre le voyage à finalité mondaine (*umûr ad-dunyâ*)—commerciale et lucrative (*talab al-mâl*), disons profane—et le voyage à finalité religieuse (*umûr ad-dîn*) et cultuelle, disons sacrée—comme le pèlerinage, (*hajj*)—c'est pour deux raisons au moins. La première est que ce "voyage du cœur" n'est pas, malgré les apparences, un voyage *déterminé*, une espèce de pérégrination que l'on pourrait comparer ou opposer à l'autre pour l'en distinguer. Il ne saurait l'être dès lors que Ghazâlî le décrit comme étant à la fois *interminable*, infini, illimité, et *indéterminable*, méconnaissable, en toute rigueur indéfinissable (objectivement aucune limite claire, *hadd*, ne sépare un tel mouvement incessant du repos le plus

Portrait du poète en pèlerin impénitent

Hachem Foda

Muwâsalatan bihâ rihalî ka'annî mina d-dunyâ urîdu bihâ nfisâlâ.*[1]

Wa tajannubî bayta l-habîbi awadduhu urdî l-baghîda bihî hadîthun mu'dilû.*[2]

Les deux voyages

A suivre ce que nous dit Ghazâlî dans le chapitre de *Ihyâ' 'ulûm ad-dîn* qu'il lui consacre, il semble que rien de ce qui a trait au voyage (*safar*) n'échappe à la division ou au dédoublement.[3] Qu'il s'agisse du mobile—on peut, en effet, partir, s'éloigner, pour fuir un danger qui menace *ou* dans le but d'obtenir quelque chose (*matlab*)—; ou qu'il s'agisse de l'objet de la menace et de celui de la quête—chacun pouvant relever *soit* des affaires du monde, *al-umûr ad-dunyawiyyah*, soit des affaires de la religion, *dîn*—; qu'il s'agisse encore desdites affaires de la religion—lesquelles *se répartissent* en deux catégories: théorique et pratique—; qu'il s'agisse enfin de ces deux dernières catégories—dont la première *se subdivise* en connaissances ayant pour objet les sciences religieuses, l'éthique ou les signes divins sur terre, et dont la seconde *se partage* en deux espèces: le voyage à but cultuel, *'ibâda* (pèlerinage ou guerre sainte) et la visite, *ziyâra* (visite des villes saintes, des saints vivants ou de leurs tombes)—, on constate qu'un clivage est toujours à l'œuvre, qui scinde tout ce qui touche au déplacement, à la pérégrination (*sayr, safar, tajwâl, tatwâf, siyâha*).

Dans les lignes qui ouvrent *K. Âdâb as-safar*, il est toutefois question d'un dédoublement d'une tout autre nature et plus radical que les distinctions que nous venons d'évoquer brièvement, puisqu'il affecte, le séparant de soi, le désidentifiant ou en rendant l'identification problématique, le *safar* lui-même: avant toutes les dissociations à quoi il peut donner lieu, Ghazâlî nous prévient que ce qu'on appelle

[54] Zahidi 121-22.

[55] Zahidi 214.

[56] Zahidi 283.

[57] Zahidi 149.

[58] Zahidi 152.

[59] Zahidi 191.

[60] Zahidi 115.

[61] Zahidi 216.

[62] Zahidi 220.

[63] Zahidi 228.

[64] Zahidi 248. Later he found Arabic manuscripts in Palermo as well, 277.

[65] Fasi 144.

[66] For a differing view, see Sa'id Binsa'id al-'Alawi, "Urubba al-rahhalin al-Maghariba," *Al-Rahhala al-'Arab wal-Muslimun*, 24.

[67] Zahidi 254.

[68] Zahidi 313.

[69] Zahidi 322.

[70] Zahidi 321.

[71] Zahidi 314.

[72] Especially so, after the French occupation of Algeria in 1830, the Spanish victory over the Moroccan armies in the battle of Isly in 1844, the Spanish occupation of Tetuan in 1860, and the French occupation of central Morocco in 1912.

[73] See Halil Berkaty's use of "encounter" to describe the Ottoman Empire in the early modern period: Bartolomé Benassar and Robert Sauzet, "Studying 'Relations' or Studying Common Problems in Comparative Perspective," *Chrétiens et Musulmans à la Renaissance* (Paris: H. Champion, 1998) 314.

[74] Daniel Goffman, *The Ottoman Empire and Early Modern Europe* (Cambridge: Cambridge UP, 2002) 9.

[75] "Perceptions of Identity and Difference in Islam," *Religionsgespräche im Mittelalter*, eds. Bernard Lewis and Friedrich Niewöhner (Wiesbaden: Harrassowitz, 1992) 377.

1987). See also the account by Ratip Effendi about Austria in 1792: J. M. Stein, "An Eighteenth-Century Ottoman Ambassador Observes the West: Ebu Bekir Ratip Effendi Reports on the Hapsburg System of Roads and Posts," *Archivum Ottomanicum*, 10 (1985): 219-312.

[29] See the comparison between al-Miknasi's account about Spain and another by the Ottoman ambassador, Wasif Effendi, in Abd al-Rahim Binhadda, "Safiran Musliman fi Madrid," *Al-Safar fi al-'alam al-'Arabi al-Islami*, 47-66.

[30] Fasi 165.

[31] Palau 333.

[32] Caillé 235. By December 25, 1780, all British ships had been forced away from Tangier and Tetuan.

[33] Zahidi 399.

[34] Zahidi 173. See also the reference to the paper factory, 222 and 224.

[35] Zahidi 199.

[36] Zahidi 163.

[37] Zahidi 175.

[38] Zahidi 236.

[39] Zahidi, "Al-Rihla al-safariyya," 160.

[40] Zahidi 103.

[41] Zahidi 290.

[42] Zahidi 294; Surat al-A'raf: 128.

[43] Zahidi 104.

[44] Zahidi 128.

[45] Zahidi 176.

[46] Zahidi 137.

[47] Zahidi 113.

[48] Zahidi 185, see also 253.

[49] Zahidi 185.

[50] See my discussion of Bin 'Aisha in *In the Lands of the Christians* (NY: Routledge, 2003) 194-214.

[51] Matar, *In the Lands of the Christians*, 206-11. Sulayman al-Qarshi claims that al-Miknasi's favorable attitude towards a European woman was not common ("Surat al-mar'a al-gharbiyya fi al-rihla al-Maghribiyya ila Urubba," *Al-Rahhala al-'Arab wa'l-Muslimun* (Rabat: Wizarat al-Thaqafa, 2003) 75. But both Ahmad bin Qasim and 'Abdallah bin 'Aisha before had fallen for European women and praised them highly: see my introduction to *In the Lands of the Christians*.

[52] Caillé 243.

[53] Zahidi 298; Surat Hud: 118-19.

[9] See for instance the reference to the War of the Spanish Succession, p. 198. But, on the whole, his information is quite accurate.

[10] Fasi, Y (Arabic pagination of introduction).

[11] On his role in ransoming captives, see Ramón Lourido Diaz, *Marruecos y el mundo exterior en la Segunda mitad del siglo XVIII* (Madrid: Instituto de Cooperación con el Mundo Arabe, 1989) 171 ff; see also Malikah al-Zahidi, "Al-rihla al-safariyya al-Maghribiyya ila Urubba: Kitab 'al-Badr al-safir' namudhajan," *Al-Rihla bayn al-sharq wal-gharb*, ed. Muhammad Hamam (Rabat: Kuliyyat al-Adab wal-'Ulum al-Insaniyya, 2003) 159-77.

[12] Quoted in Abd al-Hafiz Haman, *Al-Maghrib wal-thawra al-Faransiyya* (Casablanca: Matba'at al-Najah al-Jadida, 2002) 17.

[13] Jacques Caillé, *Les Accords internationaux du Sultan Sidi Mohammed Ben 'Abdallah (1757-1790)* (Paris: Librarie genénérale de droit et de jurisprudence, 1960) 221-22. See also the more detailed "declaration à toutes les puissance chrétiennes" of September 27, 1778, 228-30.

[14] Two other Moroccan ambassadors had visited Spain in 1586 and 1614, but neither left a written account of his journey: see 'Abd al-Rahim Binhada, "Safiran musliman fi Madrid," *Al-Safar fi al-'alam al-'Arabi al-Islami*, 53.

[15] Fasi 101.

[16] Fasi 159.

[17] Fasi 87.

[18] Fasi 70-71. See another episode, 184-85.

[19] Fasi 39.

[20] Mariano Arribas Palau, "Cartas Árabes de Mawlay Muhammad B. 'Abd Allah, Relativas a la Empajada de Ibn 'Utman de 1780," *Hespaeris Tamuda*, vol. 2 (Rabat: Éditions techniques nord-africaines, 1961), 327-28.

[21] See for instance Fasi 30 and 49.

[22] Fasi 89.

[23] When al-Miknasi went to Malta two years later, and heard about St. Paul, he simply transliterated his name "Sanbol," not having any native Christian to translate the name into Arabic.

[24] Fasi 29, 32, 34, 67, 54, and 72-73.

[25] Fasi 123.

[26] Fasi 120.

[27] Fasi 137.

[28] For Turkish travelers to Europe, see Mehmed Efendi, *Le paradis des infidèles*, trans. Gilles Veinstein (Paris: François Maspero, 1981), and the study by Fatma Müge Göçek, *East Encounters West: France and the Ottoman Empire in the Eighteenth Century* (NY and Oxford: Oxford UP,

That is why al-Miknasi did not treat the "Other as the unbeliever," as Bernard Lewis has claimed Muslims did in general.[75] His accounts presented two views of Europeans. The first was of Europeans whose legacy was that of anti-Islamic violence. On those Spaniards, belonging to a dynasty before Carlos III and the Maltese who were relentless in their piracy and captivity of Muslims, al-Miknasi heaped his most intense rancor. But for the Spain of wonders, and Valetta, Naples, and Palermo, where he and his delegation received welcome and hospitality, al-Miknasi was sincere in his praise and gratitude. In both accounts, his views were a product of history not theology, interaction not paradigms. There was no structural and inexorable Othering of the "unbeliever" irrespective of history. His view of the Europeans was as changeable as the Europeans themselves.

Notes

[1] See the edition of the text by Muhammad Razzuq (Casablanca: Kulliyat al-Adab wal-'Ulum al-Insaninyya, 1987), and the translation and edition by P.S. Van Koningsveld, Q. Al-Samarrai, and G. A. Wiegers (Madrid: al-Majlis al-A'la lil-Abhath al-Ilmiyya, 1997).

[2] See my translation of the travelogue in *In the Lands of the Christians* (NY: Routledge, 2003).

[3] See the edition by Isma'il al-'Arabi, *Natijat al-Ijtihad fi al-Muhadana wal-Jihad* (Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 1980).

[4] See the edition by Muhammad al-Fasi, *al-Iksir fi iftikak al-asir* (Rabat: al-Markaz al-Jami'i lil-Bahth al'Ilmi, 1965). This text will be referred to in the notes as Fasi.

[5] In this article, all references to this travelogue will be to the edition prepared as a PhD dissertation by Malikah al-Zahidi at the University of Mohammed V, Rabat, 1995, and will be referred to in the notes as Zahidi.

[6] Fasi 97.

[7] 'Abd al-Rahman bin Zaydan, *Al-Manza' al-latif fi mafakhir al-mawla Ism'ail bin al-Sharif*, ed. Abd al-Hadi al-Tazi (Casablanca: Matba'at Idiyal, 1993) 276.

[8] As Frédéric Hitzel has correctly observed, all travelogues included in their titles a reference to the mission of ransoming captives: "Réflexions juridiques et historiques sur le voyage des ottomans en terre infidèle," *Al-Safar fi al-'alam al-'Arabi al-Islami*, eds. Abderrahmane el-Moudden and Abd al-Rahim Binhadda (Rabat: Kuliyyat al-Adab wal-'Ulum al-Insaniyya, 2003) 19.

delegation who behaved in the most odious manner, showing no table manners and falling like "flies" on food,[68] stealing candles from halls and parlors, and draining oil from lanterns.[69] Such behavior brought obloquy on their ruler and country, for the ruler was known by his messengers.[70] Indeed, such was the extent of the scandal caused by the wax and oil thief, that his picture was painted/printed on sheets that were plastered on the city walls of Naples. The man had brought shame upon Muslims. Whoever visited "the lands of the Christians," warned al-Miknasi, "should have a noble personality, and should not be impoverished, but exhibit dignity and honor."[71] Al-Miknasi realized that sometimes failure in international affairs was not a result of the falsity of the religion of the European hosts but of the antisocial and appalling behavior of Arab-Muslim visitors. The onus of adaptation in a new country fell on the guest not the host; to travel, al-Miknasi now realized, was to adapt, because only by adaptation could the guest learn, understand, and create the best impression of his country and religion. Interestingly, at the end of his second account, al-Miknasi used a word that he must have heard from his hosts describing visitors who did not make the necessary adjustments to the rules of civility and decorum: "barbarian." It is very unlikely that al-Miknasi saw the irony (or humor) of a Barbary Coast ambassador branding the uncouth and the crass among his delegation with a term that Europeans often used to describe the inhabitants of the region from which he came.

Notwithstanding the overpowering modernity of Europe, neither al-Miknasi, nor his ruler, nor indeed any other writer from Western Islamdom, believed history and power to be eurocentralized. Despite the contradictory relationship with the Euro-Christians, and the overwhelming modernity of the Spaniards, Italians, Sicilians, and others, the Magharibis saw themselves in the context of Mediterranean heterogeneity and dialogue, rivalry and collusion, hostility and *mahabba* (affection). Battles and wars did not preclude accommodation with the Europeans. The Magharibis did not see the Europeans as the ideological, political, and financial superpowers that they were becoming, nor did they see themselves as colonial victims and orientalized natives—as travelers in the second half of the nineteenth century and after it did.[72] Rightly or wrongly, they viewed themselves as co-producers of Mediterranean history—or, to use Halil Inalick's term about the Ottomans, as part of the "encounter" with the Christian Mediterranean,[73] in the same manner, perhaps, as Daniel Goffman had described the "symbiosis" between Europe and the Ottoman Empire in the early modern period.[74]

Despite the familiarity of Moroccan writings with the work of Ibn Khaldun, and the numerous references to him in chronicles, hagiographies, and jurisprudential treatises, the Tunisian's historiographical legacy was never invoked, and the discovery of history for al-Miknasi transpired not in his reading of the foremost medieval historian of Islam but in observing Italian archeology. Even the discovery of libraries with their collections of books and manuscripts took place there: he could not understand why the Neapolitans collected Jewish and Muslim manuscripts, whose "laws and languages" they did not know. The answer was that they liked to own them in order to show them to visitors, for "in doing so," he commented, "they take great pride."[64]

Conclusion

Throughout his travels in Europe, al-Miknasi wavered between being a diplomat, an ethnographer, a topographer, and a chronicler. As he stated at the end of his account on Spain, he had become quite familiar with the "customs and laws" of the land.[65] There is little doubt that much as he retained a serious and restrained tone in his writings, al-Miknasi was changed by his travels.[66] He returned to his country having realized that the *dunya* (world) of the Europeans should not be ignored in exclusive favor of the *din* (religion) of the Muslims–that there were innovations, customs, and institutions that were admirable despite their foreignness. That is why, throughout the second account, only once did al-Miknasi use the phrase *bilad al-nasara* (lands of the Christians) to describe the European cities and islands he was visiting. It is as if he realized that despite their Christian identity, the Europeans possessed a civilization and a modernity that were not an exclusive product of religious history. Nothing in the microscope or the bank or the ammunition factory evoked the different theology of Christendom. Rather they proclaimed the advancements and innovations that were increasing national wealth, improving social conditions (care for the sick and the bereaved), intensifying historical identity (through the study of the past), and consolidating political institutions.

Al-Miknasi insisted that travelers, including those like him from Muslim regions, should adapt to the customs of their hosts and come to terms with their cultural and even gender parameters. Visitors should not forgo civility just because they are traveling among people with a different religion. "The intelligent person," he emphasized, "who travels in countries, and meets various peoples, ought to abide by their codes; otherwise, he will be blamed and held in derision."[67] Al-Miknasi became very disappointed with some of the members of his

present Maltese hostility to Muslims with past Muslim toleration: in Jerusalem, the Knights had been permitted to set up their order and build "a church for al-sayyida Maryam."[58] The Maltese had always been hostile even when they were allowed safe residence and settlement among the Muslims. Al-Miknasi also vituperated against European institutions that he could not understand or which he associated with the legacy of anti-Muslim expulsion. Monks and nuns, whom he met in both Naples and Palermo, could never be acceptable to him, coming as he did from a religious culture where there was no monasticism. Interestingly, al-Miknasi noted the changes in the monastic institutions in Naples, where monasteries had been brought under the control of the monarch. He also referred to the dissolution of the monastic orders under the Protestant Reformation. However, in the Catholic countries he visited, it was unlikely that he would have been told much, if anything, about the Lutheran protest and its impact on European history. In fact, only Ahmad bin Qasim, of all the travelers, knew something about the Protestant reformation because of his visit to Holland. In Naples, al-Miknasi denounced the Rome-based pope for supporting the piracy of the Maltese and for viewing himself as possessor of what "Christ, Peace be upon him" had possessed.[59]

Still, al-Miknasi enjoyed himself: he chatted and observed, bantered, played chess (and won), asked questions, and took notes. In Cadiz, he translated a Spanish saying into Arabic (and even made it rhyme): "he who claims to be a sea *rayyis* (captain)–let him navigate the [dangerous] port of Cadis."[60] In Naples, he asked the ruler about ship-building, and later spoke to him about the Moroccan military establishment, and the variety of game in the country. He also picked up European fables and passed them on as facts to his readers: the elephant most fears a mouse, which can kill it if it enters its ear. Consider, he somberly added, "the wisdom, power and glory of almighty God who defeats such an animal, one of the greatest and most violent, with the smallest creature: a mouse."[61] To himself and his readers, he raised questions that he did not know how to answer, especially after visiting Pompeii and seeing the excavations that had been taking place since 1748, where he wondered why his hosts were so interested in "the ancients and their histories."[62] Two lines later, he repeated how the Neapolitans carefully preserved old ruins. Not fully able to comprehend what he saw, he still seemed to have learnt something about the value of the study and preservation of the past, and although he did not know exactly what purpose the past could serve, he became adamant about it: "Look," he addressed his reader, "how these people preserve the remains of those who had gone before them."[63]

her, he called on God to help him find an escape. He left the opera "before tripping and becoming entangled by the ropes of love."[51]

After this and other experiences, al-Miknasi became more willing to concede cultural differences to the point where he followed Christian dating rather than the Hijri calendar. In the treaty that he signed on October 18, 1782, there was assurance to the king of Naples and Sicily that his subjects were welcome not only to rent but to build residences and settle in Morocco.[52] Reflecting the openness of his king, al-Miknasi became more open to interaction with his hosts than he had been, and more tolerant of their difference. When he finished a disputation with an Arabic-speaking monk in Sicily, he left him, not with an imprecation on his false belief, as previous ambassadors always did (Ahmad bin Qasim's account, as well as al-Ghassani's, is full of post-disputation anger), but with a resigned acceptance that God had not planned humanity to be a single "umma."[53] Accepting variety in religious beliefs was part of submission to the will of God. He asked questions not defensively but inquisitively: when he was shown a new invention in Cadiz, he inquired about its function, and wrote the answer down. Despite his envious confusion, he was eager to explain to his Arabic readers the importance of the new European discoveries and technologies. Even when he visited a cathedral under construction,[54] he did not fulminate against its "infidelity," but admired the architectural genius behind its design; he had not seen anything of such vast magnitude in Morocco, he wrote. Only later when he went to Istanbul and saw the genius of the architect Sinan would he realize that the genius of the Europeans was not new and that it had already been paralleled by Islamic achievement. Upon learning how a bank operated, and about the interest it paid to customers who deposited money in it, al-Miknasi was more admiring than angry at the usury that would have provoked the ire of a pious jurist.[55] By the time he was about to leave Sicily, he had become so accustomed to the cultural relaxedness of his hosts that he indulged the playful children who chased after him by imploring their teacher to give them a holiday that day. The teacher did.[56]

Only when he recalled the violence of the Crusades did al-Miknasi unleash his anger on those "devils." In Malta, he gave an accurate description of the formation of the Knights of the Order of St. John, recalling how the "monks" had been *murabitin* (garrisoned) on the island to harm the Muslims.[57] The lengthy unit on the military history of the Knights (147-63) included angry execrations, especially after al-Miknasi juxtaposed

reached Malta, the notorious center of anti-Islamic piracy, he praised the ceremonial welcome he was given: even the Maltese were not totally evil. Furthermore, having spent a year in Spain, he had become familiar with European ways and had learned to adapt to their mores and customs. He no longer found the presence of women and wives among the welcoming parties embarrassing; indeed, he started enjoying their company and learned to greet them with bemused respect: "I returned her greeting with my hand, and she returned it, so I returned it, and then she returned it–we did that three times".[48] When he was informed that the wife of the Neapolitan prince was the real power behind the throne,[49] he did not react to what could have appeared to him as European female agency and male delinquency. Indeed, al-Miknasi became so relaxed about his view of women that he found himself coming up against a temptation that other ambassadors before him had also faced: falling in love. Ahmad bin Qasim, the very first traveler to Holland and France in 1611-1613, fell in love with a French woman; and towards the end of the seventeenth century, 'Abdallah bin 'Aisha too fell in a kind of Platonic love, and left beautiful letters addressed to his Parisian *qurrat al-'ayn* (joy of his eye).[50] Al-Miknasi became infatuated with an opera singer whom he saw one evening in Naples. She appeared on the stage "in a white dress, like a halo around the moon." Al-Miknasi asked for a translation of the dialogue between her and her fellow singer, a eunuch, and then waxed lyrical about the scene before him:

> The audience was in deep silence, people alive yet dead . . . not saying a word, and only gesturing to each other. . . . When she plucked the harp, you heard the psalms of David, and when she sang without an accompanying instrument, her mouth made you forget the world. She was a wonder of time, neither found in Damascus nor in Yemen; nobody is like her in the whole world. When she walked she revealed her spear-like figure, and when she smiled, she made the hearts rejoice . . . when she came forward [on the stage], she killed; and when she withdrew, she had already entered and settled in the souls.

Bewildered, al-Miknasi sublimated his emotions by reciting poetry to her, some recalled from al-Maqqari, others of his own composition, reflecting his pain and despair. When he realized that he had fallen for

Sicily),[41] they did not evoke in al-Miknasi a nostalgia for the past. There were not as many Islamic ruins as there had been in Spain, and the Muslims had left there a very long time before, unlike the Moriscos of North Africa who still recalled in Morocco their Spanish villages and held keys to the homes from which they had been expelled. At no point in the entire account did al-Miknasi invoke God to "return" a building or a city "to Islam," as he had in Spain. The historical distance between the Islamic past and the Christian present which was too wide to be crossed was what helped him accept the change. "The earth," he quoted piously from the Qur'an "belongs to God who bequeaths it to whomever he chooses."[42]

Actually, in this journey, there was a fearful enemy the like of which al-Miknasi had never encountered before, and that was far more dangerous than his European hosts: the sea. The journey to Spain two years earlier had entailed a short sea crossing, frightening as it had been. But traveling from Tangier to Cadiz and then another twenty-two days to Malta and in July 1782 to Naples, entailed days and weeks at sea, often rough and uncontrollable, where "man was without power or choice."[43] Upon arriving at his European destinations, al-Miknasi was happier at denouncing the sea for its terrors than the Neapolitans or Sicilians for their past. Indeed, it was the sea that was "hellish"[44] and a *kafir* (infidel). Furthermore, al-Miknasi had to deal with some scandalous, uncouth, and undignified delegation members. Having to offer excuses on their behalf, he could not assume the higher moral ground *vis-à-vis* his non-Muslim hosts--as was the custom among the majority of travelers from the Islamic world. In Malta, he faced the problem of a previous Moroccan ambassador, Muhammad al-Hafi, who had overstayed his visit in order to live off Maltese munificence. Al-Miknasi was offended that al-Hafi did not come out to meet him, but more so when the Grand Master told him that he thought al-Hafi's behavior was disgraceful and unlike that of other Muslims.[45] As al-Miknasi was rewriting his memoir, he added that there were no people like al-Hafi in their shamefulness.[46] After finishing his account, he added four *maqamat*/essays in rhymed prose in which he satirized the offensive members of his delegation.

Meanwhile, the European hosts were so hospitable that al-Miknasi was often overwhelmed and expressed his appreciation of them in his speeches. The Moroccan delegation's twenty-six-day stay in Cadiz had cost the Spanish governor 2047 reals;[47] al-Miknasi could not but offer profuse gratitude to such generosity. Even when he

Accompanied by a translator, 'Abd al-Karim bin Quraysh, and other members of the entourage, al-Miknasi took with him 89,000 riyals to cover the ransom expenses of the captives held in Malta. He left Marrakesh on November19, 1781, to Tangier and from there sailed to Cadiz and then to Malta. At the outset, al-Miknasi denounced all the Europeans he saw, the *awbash* (savages) who were different in language and skin color, and full of deception and hostility. From this and other statements, Malika al-Zahidi concluded that Moroccan writers viewed Europe as a land of unbelief which is why they felt that there could be no possibility of appropriating its western civilization to Dar al-Islam. Travelers, she continued, always opened with an apology to their Muslim readers about having described European life or institutions.[39] While there is some truth in such a view, there is little doubt that al-Miknasi, along with al-Ghassani and al-Ghazal before him, were impressed with what they saw and may well have liked to believe that innovations could be transportable and transferable. Otherwise, what could explain the intense detail in description–be it of mechanical inventions or government institutions, hospitals, banks, or weaponry? The travelers wrote page after page about "infidel" novelties because they knew that their readers needed to know about European development, and to start thinking of ways to adopt these novelties. After all, neither they nor their rulers were averse to gifts or purchases of the "infidel" novelties, ranging from clocks to cutlery, weapons (both pistols and cannons) and even toys for their children.

The journey to Malta, Naples and Sicily was again intended for the ransoming of Muslim captives, "starting with women, boys, old men and the infirm."[40] But *al-Badr al-safir* is different from the previous ransom account of Spain in that it focuses on cities–Valetta, Naples and Palermo–rather than on a single country. Such focus gave al-Miknasi more time to concentrate on details instead of speeding through sites after days of grueling travel. By spending more time in the three cities, and not arriving exhausted (as was often the case in Spain) al-Miknasi was able to study closely the "wonders" in a manner that left him more awed and amazed than on his earlier journey. Another striking difference stems from the regions that al-Miknasi visited: During the visit to Spain, there was the constant memory of a recently defeated Islam–so recent that the ruins of Muslim history, achievement and civilization, still stared him in the face. Not so on this journey; although Muslims had once ruled in the two islands ("The Muslims, God have mercy on their souls, had had a great jihad" in

Moroccan to visit. In this second account, al-Miknasi sees himself as a travel-writer, a chronicler of the different cities and countries of the world. He is the first Arabic writer to begin to view travel (and travel writing) not as a mere diplomatic chore, but as a venue for information and transformation. In *al-Badr al-safir* the Arab-Muslim traveler emerges for the first time as a teacher of foreign/European history, culture, and wonder—thereby anticipating the wave of Arab Muslim travelers in the nineteenth century who would travel to Europe in pursuit of learning and exposure.

While writing his account, al-Miknasi recalled *al-Iksir*, alerting the reader to what he had already described about Spain and to the similarities and differences among the various regions he had visited ("I had seen its like in the mansion of the Spanish *taghiya* (tyrant)," he wrote upon entering the mansion of the Maltese Grand Master).[34] *Al-Badr* and *al-Iksir* complemented each other in what al-Miknasi might have seen as his growing travel oeuvre about Europe. But they presented different sensibilities, revealing the change that al-Miknasi had undergone. In the second account, al-Miknasi was very interested in describing to his readers the history as well as the modernity of Europe. As he explained, "It is better to know something than to be ignorant of it."[35] He focused on the wonders he saw far more than in the previous account; he gave so much detail that the text often read like a tour guide. And, where in *al-Iksir*, he repeatedly stated how eager he had been during the journey to return to his master and country–even if those statements appear more perfunctory than genuine–in the second account he did not reiterate such refrains. After spending a month in Malta, and rousing the suspicion of the inhabitants, he admitted that he wanted to stay to "learn about the open and secret affairs of the country."[36] It was another way of saying that he was not unhappy with his visit. Later, he offset this sentiment by exclaiming that it was "useless to stay too long in the land of the Christians."[37] But such words often appeared at the end of long sections describing "wonders we saw" and revealing al-Miknasi's excitement at European ingenuity.[38] At the end of his description of his visit to the shipyard in Naples, wherein he witnessed with utter amazement the moving of a ship from one dock to another, he concluded with the Qur'anic verse about those who know about this world but are ignorant of the next (Surat al-Rum: 7). The wonders of the Europeans, whether in museums or orphanages, hospitals or parks, were indicators of a heightened civilization that al-Miknasi wanted to share with his fellow scribes and jurists.

And of course, after a paragraph of fulsome praise and wonder at an invention or a building, he added, rather perfunctorily, some imprecation against the "infidels." It was important to resist–and to declare that he was resisting–the modernizing temptations of those who had once destroyed his ancestors and culture. The journey had shown him the evil of the Spaniards who had defeated Islam, but also the amazing civilization that was only a strait away.

As the Spanish king was showing his mercy by releasing Muslim captives, for which he received fulsome praise, the Moroccan ambassador recalled with bitterness and anger the unwillingness of the Ottomans to ransom Arab captives. Muslim ransomers who traveled from Istanbul or any of the Ottoman-dominated regencies always freed Turkish captives but ignored Arabs, forgetting the words of the Qur'an and of the Prophet about the duty of liberating coreligionists.[30] Al-Miknasi could not but admit that the *nusrani* (Christian) king had been kinder than the Muslim Turks. That is why, when Bin 'Abdallah wrote to thank Carlos after al-Miknasi's return, he praised the Spanish monarch among all the kings of Europe. Al-Miknasi, he stated, had told him about his attentiveness and the *mahabba* (affection) that he had shown to the Moroccan.[31] As a result, Bin 'Abdallah took measures to reward the Spanish king by prohibiting British traders from docking at his ports, and by designating Tangier and Tetuan to the exclusive use of Spanish traders. Indeed, in May 1780, while preparations for the mission to Spain were underway, Bin 'Abdallah instructed al-Miknasi to report to the Spanish monarch his unwillingness to cooperate with the British, and his desire to receive three or four Spanish battleships to help protect the coastline. Bin 'Abdallah proposed that Moroccan sailors and crewmen serve under the command of Spanish officers, but Carlos III preferred Spanish sailors.[32] Although the past history of Spain had been violent toward Muslims, Bin 'Abdallah wanted to open a new page with his neighbor and directed his ire at the nefarious Britons in the north, as well as the odious Turks.

Malta, Naples, and Sicily (December 16, 1781-March 21, 1783)

Al-Miknasi returned from his journey to Spain in June 1780. A year later, he was sent on another mission to three different regions of the European Mediterranean about which he finished a travelogue on 13 November 1783.[33] The deliberateness of his dating of both the journey and the account demonstrates how important it was for him to put in writing an account about a region that he had been the first

parisons with Morocco; but as the "wonders" grew more amazing, the opportunity for such comparisons declined and he used more and more the expression, "*min gharib ma ra'ayna*" (from the wonders of what we saw). Indeed, so many were these *gharai'b* that al-Miknasi could not but transliterate Spanish names into Arabic, and then add an explanation/translation. The words show the wide gap between the two worlds of Spanish Christendom and Moroccan Islam. The European world had advanced so much that neither al-Miknasi nor his linguistic culture could keep up. Nor had he kept up with changes in cultural innovations or interpersonal relations. The appearance of women among the welcoming parties proved deeply perplexing to al-Miknasi, which is why he used the transliteration of "dames" (*damat*), as if they were different from the *nisa'* or harem or *sayyidat*, of his own country. Al-Miknasi was shocked to see the intermingling of men and women, not only in the streets, but on the dance floors, and, at first, he did not know how to respond as women came up to him to chat, or sing before him. Nor did he know how to react to plays or operas, musicals or "comedias," which took him by complete surprise. He could well adjust to the innovations in technology and buildings around him; but the *damat* and *comedias* were more challenging.

Al-Miknasi gave precise information about how and what the Spanish monarch did for his people; whether he intended such information to inspire his ruler toward imitating the Spaniard is not clear. Was he jealous as he described the ranks of the military and the difference in pay that soldiers and commanders punctually received?[26] When he wrote about the artificial lake, El Mar, with its magnificent fountains, "the like of which none exists in all the world, as it was confirmed to me by one who had traveled widely in the lands of Christians and Muslims," he mentioned that it had been built by the father of the present Spanish king.[27] Was he praising a continuity which did not exist in his own country where Mulay Isma'il had destroyed the magnificent palace of al-Badi' in 1707, that was built by his Sa'dian predecessor in 1591? Unlike Ottoman travelers to Christendom in the eighteenth century, al-Miknasi did not propose concrete plans to modernize Morocco in the manner of the Turkish envoys.[28] Although he was as detailed in his descriptions as his Ottoman counterparts, he did not turn his account into a prescription for change.[29] Perhaps not to reveal too much enthusiasm about what he saw in Spain, al-Miknasi often stated that he had not really been interested in the innovations, and that he participated in activities, galas and festivals only because he had to.

six Maltese captives, liberated as a "sign of *mahabba* [affection]." Our desire and love, he concluded, is to free the *asra* (captives), "for God frees them at our and your hands. So too your captives, we shall not forget them, God willing." The word *mahabba* occurs five times in the short letter.[20] It also occurs frequently in al-Miknasi's account: Whenever he was shown hospitality and kindness, the ambassador responded with gentility and gratitude, wishing upon his Spanish hosts the highest hope that he could invoke—that they be guided towards Islam.[21] And whenever he saw sites, people, buildings, or inventions that did not recall the usurped past, he was fulsome in his praise and "wonder." He was careful to distinguish Carlos III from previous Spanish rulers, explaining that the monarch was not a descendent of King Ferdinand or Philip III who had expelled the Muslims; he "was not of the line of the first kings of Spain who fought the Muslims."[22] Not all Spaniards were reprehensible just because they were Christian: when he met the "Christian man from the Mashriq" who was the court interpreter in Madrid, he praised him for his knowledge of languages and enjoyed listening to his Levantine dialect. The fact that he was a *nusrani* (Christian) did not automatically earn him al-Miknasi's opprobrium. From him al-Miknasi learned many useful terms, particularly the Arabic names of Christian feasts–*fis-h*, *sha'neen*, (*usbu'*) *al-alam*, and *qiyamah*–names which his Spanish interlocutors would not have known.[23]

Although al-Miknasi cherished the Islamic past, he did not ignore the Spanish present, which he did not see as declining, as European historians marked the period after the death of Philip II. After all, he had not traveled to any other part of Europe and could not compare or contrast Spain with countries in Christendom that had attained higher technological capabilities and political institutionalization. Al-Miknasi was impressed with what he saw and described everything that was different or absent from his own country—from Spanish agricultural innovation ("they are knowledgeable and highly efficient about tree planting: all their trees are organized in rows"), to machines for drawing water out of wells, to new olive presses, to magnificent buildings including the Reales Alcazares in Seville, to the king's social engineering by which new regions were populated.[24] The words *gharai'b* and '*aja'ib* (marvels and wonders) recur, sometimes at the beginning of consecutive paragraphs–describing water parks and mechanical fountains, gardens, roads and bridges, sculptures and military museums, the postal service, and the Escorial, "one of the wonders of the world."[25] It is interesting that at the outset of the account, al-Miknasi drew com-

listed the number of columns in mosques-turned-cathedrals, and described the arabesque carvings on tiles and *mihrab*s. He became excited when he had the opportunity to explain to his hosts the Arabic origin of place names: even in the geography of the region, the Arabic legacy was still paramount, in the olive trees between Seville and Las Cabezas de San Juan which had been planted by Arabs, in the names of bridges and rivers, and in the Arabic manuscripts of the Escorial that had been stolen at the beginning of the seventeenth century. The achievement of the Arabs in Spain endured in both the landscape and the bloodlines: there were people who approached him to tell him that they were of the "remnants of the Muslims."[18] When he saw some coins that dated back to the Arab period, with the name of the Prophet carved on them, he begged unsuccessfully for them; when he saw a marble gravestone with Qur'anic verses on the ground, he insisted that it be dug out and set above the footpath. At the end of his journey, he joyfully took the stone back with him to Tetuan.

In his descriptions of the Islamic past of Spain, al-Miknasi wrote an angry account, full of bitterness and hostility. Understandably, his angriest outbursts described the transformation of mosques into cathedrals. The reason for his repeated supplication to God "to destroy" his hosts and "humiliate them" was historical. He was witnessing the aftermath of the violence committed in the 1490s and in 1609—the acts of exclusion and the Spanish purification of national blood. These acts were recalled every time he saw the disgrace that the Spaniards had brought upon his predecessors' legacy. Upon entering the Giralda in Seville, which had been the minaret to the mosque of Ishbiliya (and built at the same time that its sister minaret was built in Rabat), he denounced the Spaniards for having defiled it with their urine and garbage: "a person cannot climb it without holding his nose because of the stench, may God purify the land of them."[19] Appropriately at such times, he referred to the Spanish king as "*taghiya*" (tyrant).

Al-Miknasi had not left Morocco with an ingrained anti-Spanish sentiment. The letter that his king gave him to take to Carlos III (dated October 31, 1779) was anything but angry. Rather, it expressed Bin 'Abdallah's openness to his Spanish counterpart, his generous amity, and his desire for peace and reconciliation. Bin 'Abdallah praised Carlos III for being different from other European rulers, assuring him of the amity that he felt for him, that he was certain the Spaniard also felt. He was sending money to the Muslim captives as charity, he wrote, along with

Like al-Ghassani and al-Ghazal before him, al-Miknasi wrote more about the land he visited than the mission he completed.[14] While the ransoming of Muslims was very important, information about cities and peoples about which there were no Arabic writings were diplomatically and militarily crucial. That is why, before leaving for Spain, al-Miknasi prepared himself for the journey by reading the New Testament carefully: he needed to know the theological background of the community among which he would travel. He also consulted Arab-Islamic histories of al-Andalus/Spain, accounts of the Arab conquest in the eighth century, some geographers' writings, episodes from the Spanish reconquista, and al-Maqqari's massive compendium *Nafh al-tib*, on the history and civilization of the Andalus. He used information from these sources as well as from al-Ghassani, whose 1691 information he sometimes tried to verify.[15] He also relied on personal observations–measurement of distances, historical information, the number of churches and plazas, and the travel time between one location and another. He referred to cities that were famous in Arab history by their Arabic names (after checking them, as he explained, in *Nafh al-tib*);[16] for others, he relied on the Spanish pronunciation. The words *sa'alt 'an dhalik* (I inquired about that) recur frequently, as does the word *ta'mmalt* (I contemplated): al-Miknasi was a persistent and observant questioner, inquiring about everything from taxes to alliances, the manufacture of paper to the king's annual schedule of movement.[17] Not knowing Spanish, he relied on his translator, and on a Christian Arab from the Levant, Casiri, who was the official interpreter at the Madrid court.

From the very start of his journey, al-Miknasi was aware that he was going into cities and regions that had once been Muslim–from Ceuta to Cordoba, and from Toledo to Cartagena. So eager was he to see that Islamic legacy that he sometimes changed his itinerary so he could pass through cities with an Islamic history. At every turn, al-Miknasi looked for Muslim ruins–"something of the remains of Muslims" (*shay'an min athar al-Muslimin*)–as if to confirm the continuity of the past: city walls, bridges, minarets, mosques, coinage, and tombstones with Arabic epitaphs (which he reproduced)—all assured him of an Islam that had once prevailed. He wanted to remind his readers of the Andalus and to sustain the hope that God would return every city and village he visited to Islam, "*a'adaha Allah dar Islam*." He tried to appropriate the sites he visited, as if asserting continuity in the midst of Euro-Christian ascendancy. He recorded the Arabic inscriptions and Qur'anic quotations that still decorated walls and ceilings,

praise for him; some supposedly from soldiers, commanders, and officials from among his European hosts. Al-Miknasi was a cultivated man and a poet—meticulous in his composition. His account of Spain was written from both notes and memory after he returned to the Miknas court. On various occasions, he alerted his reader to the places he intended to describe later in his text, *sana'ti ila dhikriha lahiqan;* he followed a plan which he could only have done after completing his journey. In the journey to Malta, Naples and Sicily, al-Miknasi wrote while he was traveling, eager to record a wider range of information than notes would allow. But he lost his original manuscript and had to rewrite his travelogue, which is why—he admitted—he forgot many details and perhaps made some mistakes.[9] Mohammad bin Abdallah, the ruler who had sent al-Miknasi to Europe, recognized the importance of travel writings to his library– which is where one of the three surviving manuscripts of al-Miknasi's second journey has remained.[10]

Muhammad bin 'Abdallah (reg. 1757-1790) ended the internecine wars that had bedeviled Morocco since the death of Mulay Isma'il in 1727. Once he realized the importance of foreign trade in bringing hard currency to his coffers, he began a massive project of enlarging port cities, including, in 1765, the port of al-Soweira, which served as a hub for Euro-Moroccan trade. Within a few years, Russians, Maltese, Hungarians, Genoese, Germans and Americans were trading in Tangier. Bin 'Abdallah also tried to abolish slavery by outlawing it, and worked to free all captives, Muslims and non-Muslims alike.[11] In order to achieve this goal, in 1767 he sent his ambassador, Ahmad bin Mahdi al-Ghazal, to Spain. Ten years later, al-Tahir Fneish went to Paris on a similar mission: to exchange every Christian they held with a Muslim, "head for head" *ra'san bi ra'sin*.[12] As a token of his sincerity, Bin 'Abdallah sent the French king a gift of nineteen Welsh captives whom he had personally ransomed from his subjects. On September 19, 1777, Bin 'Abdallah proposed a treaty with all the Christian powers of the Mediterranean to end piracy and liberate all captives. In a startling article of the treaty demonstrating his humaneness, he expressed hope that sea rovers intent on attacking merchant ships would seize the money on board the ships, but not the food supplies that were often intended for famine-stricken regions.[13] Unfortunately, European fleets continued to seize Muslim captives, both from Morocco as well as from the rest of the Islamic Mediterranean, which is why Bin 'Abdallah continued to send his ransomers/ambassadors.

Boston Tea Party episode)–the only information he seemed to have had about the world beyond the Mediterranean basin.

The two accounts by al-Miknasi are particularly important in the history of early modern travel because they reveal the way in which Arab Muslims viewed Euro-Christians at a crucial period of historical change. The eighteenth century witnessed the gigantic leap of most of Western Europe into modernity, a modernity that Arab travelers could not but admire, despite their apprehension that it was a modernity completely absent in their own regions, from Morocco to Arabia to Anatolia. As the travelers observed the inventions and institutions of the modern European state, they became confused about the Euro-Christians who were mastering the *dunya* (world), despite the fallacy of their *din* (religion). Subsequently, the question arose: How was this European Other to be treated? As an infidel adversary to be encountered in battle and disputation, or as a partner in Mediterranean trade, alliance, and *mahabba* (affection)? Al-Miknasi's accounts show that attitudes toward the Europeans were variable and flexible: They were not dictated by structural polarity stemming from doctrinal difference between Islam and Christianity, nor from the division of the world between the two absolutes of *Dar al-Harb* and the *Dar al-Islam*. Rather, the Arabic attitude was a product of historical interaction, cooperation, and encounter, and went beyond the rigidity of belief: when the Europeans were seen by the author to be hostile to Muslims, and to have destroyed their culture and usurped their possessions, al-Miknasi poured on them his vituperation; but when they were helpful and generous, al-Miknasi praised them with sincere gratitude. The Moroccan ambassador showed that his view of the European Other was dictated by history not doctrine. Where European travelers were nearly always dominated by religious polarization in their visits to North Africa and the Levant, Arab-Islamic writers were dominated by the legacy of Euro-Islamic interaction, whether in conflict or alliance.

Spain (October 1779-June 1780)

Al-Miknasi was born in the royal city of Miknas and grew up in a house of learning, where his father was a mosque preacher.[7] He joined the court as a tutor and then as a scribe. After being sent on the two missions to Europe, he wrote his accounts with an eye on readers at court, especially those who might be sent, like him, on future missions to liberate captives (thus the title of his second work, *Li-hidayat al-musafir*).[8] But his primary audience was the king: in both accounts, he inserted

Europe through Eighteenth-Century Moroccan Eyes

Nabil Matar

In the early modern period, scores of Arab ambassadors and envoys from the Maghrib led delegations to European Christendom. Often consisting of fifteen to twenty men (no women), the delegations frequently visited Spain and France, and less frequently, England, Holland, and Italy. About those travels, only five authors left written accounts: Ahmad bin Qasim on France and Holland (1612-13);[1] Muhammad bin Abd al-Wahab al-Ghassani on Spain (1690-91);[2] Ahmad bin Mahdi al-Ghazal on Spain (1767);[3] and Muhammad bin 'Uthman al-Miknasi on Spain (1779),[4] Malta, Naples, and Sicily (1781-3).[5] These writings included some of the first non-European accounts of Europe in the early modern period. Before Ottoman or Indian writers started recording their travelogues, the Arabic ambassadors of the Maghrib had already produced their own accounts of Western Christendom.

Only Muhammad bin 'Uthman al-Miknasi (d. 1799) visited more than one region in Europe and can therefore be considered the "last" traveler before the beginning of the Arab Renaissance/*nahda* and of the new generation of Egyptian, Lebanese, and Magharibi writers and travelers to Europe. Alone, among his early modern compatriots to have experienced so much of the world, al-Miknasi left *al-Iksir fi iftikak al-asir*, an account of his journey to Spain, and *al-Badr al-safir li-hidayat al-musafir ila fikak al-asara min yad al-'aduww al-kafir*, his account of Malta, Naples and Sicily. After being appointed ambassador to the High Porte, al-Miknasi wrote an account of the Ottoman Levant and the Muslim holy cities that he visited between August 23, 1786 and April 1788: *Ihraz al-ma'ali wal-raqib fi hajj bayt Allah al-haram wa ziyarat al-Quds al-Sharif wa'l-Khalil*. No other Arab writer at the time had seen–and written about–the two worlds of Christendom and Islam. About America ("*Marka*", as he called it),[6] he wrote from hearsay: In Spain, he learned about the conquest of the continent, and the revolt of the colonies against Britain (along with the

But the tragic discovery was that food was running short, in spite of a leg of pork presented by the Police, and that we should have to retreat. I felt surely there must be some way round, but there are times of difficulty when Jannie sees no solution, and this was one. It looked threatening for rain. He said the others should start at once and he would leave at 12 and stop at the syphilis hospital and inspect it on the way; we could do as we liked till then. So we strolled off birding and sat on a big stone for a long while. Then we saw thunder clouds, and thought it best to return early in case they were starting earlier, but it was a bad ache to come away from that land.

We found Jannie still rather immovable—I don't think he wanted at all to go—but everything was packed and aboard. We knew when that rain came we should have great difficulties with some of the spruits [small streams]. After a few miles the rain came with great violence; the car had to be closed, and for a while we stood with back to the wind to see if the storm would abate. But it did not, so we went on. We got through the spruits better than we had feared, decided not to stop at the hospital and pressed on, sliding and skidding, Jannie very erect, very fierce-looking, very determined, at the wheel. Once there was a big drove of native cattle straggling across the track, which greatly alarmed them because of course these herdboys have not an idea what our risk was if we had to pull up on this stuff, swimming with water, and they did nothing to clear our way so we had to stop, and so we stuck, luckily for not too long.

Jannie turned and asked me what I thought about it. I replied, having no responsibility, I felt no anxiety, and that I supposed he would get through somehow, as he usually did. All landmarks were duly and successfully picked up—the last bad place at the river was quite easy—and we arrived at the Police Post, the others already there. Some friendly people gave us excellent tea, and we congratulated ourselves.

It was now quite fine, the road was good for the rest of the way into Pietersburg, where we had a very late lunch. I had decided not to sleep but to press on to Potgietersrus, which we reached at dark having enjoyed a first-class bathe and wallow in the river. Everything looked very lovely that evening, with clouds clearing and pale sunshine. The only sadness was breaking camp so soon.

long precipice. At last we found a native hoeing, and he understood by the single word 'camp' (*viz.*, police station) what our aim was. He saw that his directions and gestures did not reach our intelligence, as neither understood a word of each other's language. So he came with us for some way and put us in a path, and I gave him a handful of currants saved from my Christmas dinner—another little handful of sweets had gone to Malabok's principal wife.

The path rose very slightly as it came to a shoulder. I had expected to find ourselves quite near the big stones and euphorbias of the 'nek' of yesterday, but we were really a couple of thousand feet higher and were away now from kaffir lands where the scenery was ancient and parklike—high above most things. I seem to remember views of the big head of Blauberg, standing above our valley. At all events, here it was very pleasant to stay for just a while before being compelled to drop down in earnest before darkness should fall. High and airy though it had seemed on the Python, we had been told that the slopes of that 'kop' were the home of a pair of pythons who supped on the kaffir dogs when they went with the children looking for honey there, and that one had had a piccaninny a month before!

Here we were still more lifted up, it seems, somehow finding more benefit of elevation than the actual measurements might suggest. Then we made off as our path led, left-handed and downwards, and presently found we were on a wide terrace with cultivated lands and kraals near—and our path took us to the brink of the great precipice rounding the terrace—a great effect—then it plunged straight down, precipitately, in bush and forest; then we rejected it on Jannie's idea that we could take a short cut through the bush to near our euphorbias, and with his usual luck it was not too thick to get there, going hard, steep down, very prickly, dusk falling. At last there we were, glad to get into land we knew before it was quite dark, and finding enough difficulty in getting through the last lap even then. (I thinking of the python, too, but pythons perhaps don't like the dusk, though I never could see what I would do if one attacked Jannie).

So to camp gain, stars coming out, and I felt quite fresh still after such a day, and fit for anything. We found Pole-Evans back, and Arthur and his party full of tales of their climb, and we told each other of our adventures, and it was all very, very happy and I don't think anything could have been better.

(Arthur and I each found a monstrous huge parti-coloured centipede, giant in size, in our beds this morning).

Rather improvidently we had brought nothing, but Pole-Evans produced a whistle which Jannie then presented. Then we thought we were going but something else was produced and we were motioned to sit again, and a woman appeared with a kaross [mantle of animal hide] over her arm which was presented to me with further embarrassment, I having no object in return. So again Pole-Evans produced what saved the situation—a bushman knife—and we made farewell and followed a path among forest and bush, to the south west, round the outside of the mountain and then very perpendicularly upon some kaffir lands and kraals, where it was thought we should find water. So we did, an exquisite spot where under trees and beneath a bank of maidenhair a strong spring sprang from the ground, spread out in a large pool—and then trickled away. It was radiant with afternoon shade and coolness; here we flung ourselves for an abandonment of rest, and drank the water, took our boots off, and slept.

The kaffir porters looked for and found a gourd near the opening, kept there for dripping water to drink. There came a couple of women, an older and a younger, from different directions, very quietly, to draw water. First they washed face and hands, then they filled their pots and the older helped the younger to lift her pot to her head. In the mouth of the pot they laid fresh leaves; they spoke pleasantly and gently to each other. When they came they exchanged greetings with our boys, and no more than that. They rarely looked at us, and our presence appeared to be entirely indifferent to them; their unselfconsciousness was lovely and their dignity serene. I would have liked to have photographed, but I did not venture to intrude.

Pole-Evans, the guide and the porters, moved off as Pole-Evans could not bear to waste any time. Jannie and I could afford to waste a little, and we felt sure we could find our way, so we stayed a while longer by the pool, and we saw two small girls come to it rather shyly to fill their pots. They looked at us a little timidly, but we kept still.

The afternoon was wearing away, golden and still, and there was a long way still to go. So we set off, knowing the direction well enough, but soon finding that in the network of native paths there was no certainty of finding any particular one. Sometimes we skirted native lands, sometimes plunged through bush where the path was rather imaginary; not willing to climb upwards again, but guessing there might be some ascent, I at least thought we had come much further down off the mountain than was the case. In reality, as we discovered later, we were still very high up on a wide ledge, probably above a

opens into the combe I spoke of where our camp stands, a combe which might be considered as the bay of a sea and on the stones of which our Blauberg stands. So we came up our path out into this great basin where the wind blew now and again great waves of vapour, so that one could not be quite sure. The other party had gone ahead of us and were passing round to the right into the big head; we heard their gun now and again. Our way led through the basin, among kaffir [black Africans] lands and many little kraals. Then came another climb, almost ladder-like, up great shelves and towers of sandstone, grown very tropical, to another open valley or upland, where on some level rocks by water we sat to eat our brunch (think of going all those hours with practically nothing to eat or drink!). Then we climbed again at this high level, in and out among worn sandstone, where we got great views outwards, being on the other side of the heights and forest slopes, and we went through dense forest, winding down and up again, till we came to Malabok's Kraal, perched below a sandstone krantz [wall of rock] in a fine position and much fortified as to its approach.

The inhabitants did not want us there—a man was on the watch who plainly meant us not to enter—and our rather feeble young guide, who had been extremely bored by our botanising, did not expect to enter. Jannie knows no kaffir language, and our kaffir porters knew very little English and no Dutch, and our young man was very unwilling to interpret anything, but Jannie went quietly forwards, and we went after him, winding through the little palisaded courts—palisades of fearsome thorn. We came to the huts, and someone found the hut of Malabok's brother or chief man, with Jannie asking for Malabok.

Chief Malabok did not appear at once, but the identity of his visitor somehow reached him and at last he appeared, a feeble oldish man suffering from cataract. Jannie shook hands with him with every show of respect and so did the rest of us, but the Guide plainly disapproved of such familiarity with a 'nigger'. It is government policy to show respect to a Chief; it is the way they rule the native. We were established in the courtyard of Malabok, but just above us was the little miniature koppie on which some young women and children sat in the sun watching but disappearing always if I tried to make a photo.

Polite remarks were made on both sides. Then Malabok sent for a sheep to be brought, and presented it to Jannie, who had some embarrassment in making a graceful arrangement whereby he did not need to take it away. It was to remain till it was convenient to fetch it or send for it. Then it was an embarrassment how to find a gift in return.

Coming down, we looked for Pole-Evans by the great stones and euphorbias of the viewpoint, but seeing no sign of him after a while we came back to camp, down those varied glades. We heard much singing of birds there——chiefly bulbuls. At camp at dark we found Pole-Evans arrived already, very happy with his specimens selected. I should mention a jasmine as one of the loveliest, very sweet scented, also a flower-like plant with an edible fruit. But the flowers are hardly yet out, nor the grasses, and it is principally trees and shrubs which we collect. Some kind of cypress gave Pole-Evans a great thrill this morning.

Dusk grew deeper, and it was dark and starlit, after lovely colours, before Arthur returned from the mountain. I was growing rather anxious because of Arthur's knee, which makes him uncomfortable when he is among rocks, but all was well, after a tremendous time in the sort of bush which is called impenetrable. I think they had had really more than enough, but they were extremely happy, and we had another cheering meal and sat there into the evening.

The river is a good place to wash in, with some beautiful pools for splashing, though nothing for swimming. But the water was some difficulty to me as one could not drink this river unboiled, because of kraals and the police station above. My friends all drink bottled drinks, alcoholic, but they do not boil water for drinking, and the non-alcoholic drinks put in with a kind thought for me were, it seemed to me, soon drunk by someone else! We drank coffee perpetually, however, in huge quantities.

We were up early to start botanising, and to visit Chief Malabok, Jannie, Pole-Evans and I, with three police boys as porters and a white young man as guide. We had coffee and a biscuit and were taken by a native path up past the Post, a steady but comfortable climb, first among bush, then among the big trees and undergrowth of tropical forest, well-shaded in the great blaze of light. It was wonderful to me how cool it was in this forest shade, within which air circulated—there was no closeness in it. Arthur had no wish to start so early after his late return after adventures the night before. He left much later and passed us easily on this path, as we were always dawdling and stopping to collect. He was going on to climb Blauberg itself, the big level head about 6000 feet in height, which looked down upon our camp.

Our valley is made by a river which comes from a large wide level basin among the mountains, pours over a gap between two mountains among forest and bush, and carves out a way which then suddenly

and I had botany in view. We were going to collect, and the police lent us a couple of black boys to carry the heavy traps. We set off very early after a cup of coffee and a biscuit, under an overcast sky, and explored the river bed first, and then made up the steep side-valley coming down from the east where the rocks were conglomerate, huge boulders of them. A lovely vision of a golden tree looked down on us from above. Arthur had been birding on another slope, the westward one.

We all met again for a meal, and then once more we separated, Arthur going on a great walk and scramble among bush and precipices, starting somewhat the way we went in on and going round the valley head, and we three, botanising, went round the western slopes, Jannie carrying a gun with view to a python, which he discharged at some buck, I am glad in vain.

It was a beautiful slope, opening out into spacious stretches of grass and big trees, and above it hung bush on steep slopes, and long walls of precipice, and busy above again, and precipice again. It appeared one continuous height, but afterwards we came to find descending from above that there were side terraces in it, with kraals and lands. It was really so large a country that these things could be lost in it.

We came to a sort of 'nek' [ridge] connecting the mountain block at a corner with a small outpost koppie. Here some giant euphorbia were growing and the view was very fine. The afternoon was much warmer than the morning, which had been overcast to the point of suggesting drizzle. It was now a radiant, blazing African day—such as one expands in till one feels something more than human, especially in such scenery as that—the view I have spoken of the Noah's Ark range, a little mysterious in haze till the later evening light should emphasize outlines again, the great mountain behind us with a treasury to be exposed and the little rocky spitzkop [sharp-pointed hill] which Jannie now climbed into, having left Pole-Evans at his own suggestion to collect with the police on the slopes. Our spitzkop seemed grown into the greatest variety one would wish of bush, shrub and trees in which we were beginning to be able to identify a few. At the top we found evidence of some fortifying, done probably by the Boers in the war with Malabok long ago in the days of pre-history, as I call the pre-Boer war days. Malabok still is chief here.

Here, screened by light-growing stunted trees, and aired by the light-warmed air which just breathed there, we could sit and cool without fears of cold. One of life's summits is such a world.

believe, to receive all the superfluous natives when this part of the country becomes settled with [white] farmers, a very messy future. This mountain group remains a great part of our sunset view for the next few days—picturesque hardly describes it.

Some of the land we travelled through, if not most of it, must be very fertile indeed. We passed by a group of buildings which is a syphilis hospital for the natives and which Jannie [Smuts] says is much sought by them. Treatment is of course voluntary. It is like a little village of separate huts.

There was nothing of a road, only the vaguest track all this time, but as we came to the last few miles under the Blauberg it became a very good made road, evidence of our nearness to the police post of Blauberg and its prisoners. Here it became more wooded at the mouth of a valley, down which the mountain looked. Everything was very green and it glowed in the evening light, and there was a beautiful stream of water flowing over a stony [rocky] bed shaded with great trees, and bordered by and deep in moss, grass much coarser than in English meadows.

The valley closed in rapidly in front of us, under steep slopes of bush and hanging precipices in tier after tier, and we were in a sort of great combe very open to the south-west, I guessed, though I did not actually take the compass. This was plainly a place to camp, and Jannie took immense pains to find the spot, to be in easy reach of the river, and yet, he said, not to be too near because of mosquitoes. There was a theory of malaria danger, but afterwards people told us none existed. Sail cloth stretched over two cars with space between made good shelter from sun and rain, and the police sent us a table and a couple of benches. Everything was well fixed before dark and, our meal eaten and our coffee drunk, we sat quietly on the grass until inclined for bed. I had a bed covered in a patent way against mosquitoes, and also with a movable cover against rain, not a bed to choose for pleasure in openness, but doubtless practical. Arthur had a bed with the usual mosquitoes net hung over it, and so had Jannie. The world felt very good indeed—and I as though I was living in one of the very dearest of my dreams. Had not this been promised me since the year 1905 [the year when Margaret first met Smuts]?

People had different pursuits—Jannie, Pole-Evans [Illtyd Buller Pole Evans (1879-1968), the distinguished botanist, pioneer conservationist, and ecologist, founder of the Dongola Reserve, now South Africa's World Heritage Site known as Mapungubwe National Park]

from 1919 to 1924 and dominated South African affairs during the years ahead, serving as prime minister again from 1939 to 1948. A few months after the outbreak of the Second World War he was made a field marshal in the British Army and, as Churchill's trusted friend and adviser, served once again in a War Cabinet. After the war, he established and supported South Africa's Fagan Commission, which favoured easing segregationist policies and allowing Africans to move from their allotted reserves more freely to cities, where they could earn a better living, thus defying the majority of Afrikaners, who opposed the creation of a new non-migrant labour market and believed in total segregation, the system later called Apartheid. At home he often seemed arrogant, aloof, and was not universally popular. Abroad he was widely admired and even loved—as is best seen in his relationship with the Clarks, whom he often described as his "second family."

In November 1923 he had been attending the long and difficult Imperial Conference of Britain's Commonwealth premiers in London and was exhausted. The 17-day sea voyage back to Cape Town, with Margaret and her husband Arthur Gillett, revived him—that and the prospect of a holiday in the far north of the Transvaal. The plan was to drive beyond Pietersburg and west of the Soutpansberg mountains to the remote Blauberg district, not so far from what were then Bechuanaland and Rhodesia (today Botswana and Zimbabwe). One noteworthy aspect of this jaunt is that eighty years ago a prime minister could set off into wild and near-unmapped tribal territory without escort and without concern for his security.

Extract from the Diary of Margaret Clark Gillett

. . . We had some Survey maps but the contours and everything else were so badly or lightly done that one could tell very little beyond the general direction. I remember only one genuine White farm all the way and the rest of the way one saw only kraals [fenced enclosures] and here and there a White store. It was rather level open bush, perceptibly sloping towards a river, and with mountains visible from north to south-west, and here and there koppies [small hills] in foreground and middle distance. The mountains, good blocks such as the Soutpansberg, and our aim, the Blauberg, drew themselves up into a fine mass of great attractiveness as we drew nearer and nearer. But the most picturesque group were further towards the south, where there was a strange peak called, I think, Noah's Ark, in land destined, I

From the Diary of a Traveller: South Africa in 1923*

J. D. F. Jones

Introduction

This is the story of a journey into the South African bush in 1923. It was not dramatic and it was not dangerous; it was little more than a holiday excursion by a small group of friends. I have taken it from the unpublished journal of a middle-aged, middle-class Englishwoman whose sensitivity and intelligence make it, I suggest, a useful reminder of the simple joys of travel in remote regions. The remarkable aspect of this chronicle of a domestic adventure is that the leader of this "expedition" was the prime minister of South Africa, General Jan Smuts.

The diarist is Margaret Gillett, née Clark, daughter of the Somerset family that had founded the internationally famous Clark shoe firm. The Clarks were affluent and liberal-minded Quakers, active in good works, who had had a passion for South Africa since the young Margaret went there to help the reconstruction after the Anglo-Boer War. It was then that she met the (almost as) young Boer politician and general, Jan Christian Smuts. They became the dearest of friends for the rest of their long lives.

Smuts, who is fast becoming a forgotten man (he died in 1950), was one of the titanic figures of the last century. As an international statesman, he helped conceive the League of Nations and, later, to write the preamble to the U. N. Charter. He was also a brilliant scholar, lawyer, soldier, politician, philosopher, and botanist. After a dashing role in the Boer War, he led the reconciliation with Britain and commanded the Allied forces in East Africa in the opening phases of the First World War, then became one of the five-man War Cabinet in London. Returning home, he served as South Africa's prime minister

* The extract from Margaret Clark Gillett's diaries in this essay appears in print for the first time with the kind permission of the Trustees of the Clark Archive.

Searle, Chris. "Naipaulacity: A Form of Cultural Imperialism." *Race & Class* 26 (1984): 45-62.

Spivak, Gayatri Chakravorty. *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*. NY: Methuen, 1987.

Suleri, Sara. "Naipaul's Arrival." *The Rhetoric of English India*. Chicago: U of Chicago P, 1992. 149-73.

Swift, Jonathan. *Gulliver's Travels*. Oxford: Oxford UP, 1986.

Theroux, Paul. "V. S. Naipaul." *Modern Fiction Studies* 30 (1984): 445-54.

Walcott, Derek. "At Last." *Sea Grapes*. London: Jonathan Cape, 1976. 77-79.

Young, Robert. *White Mythologies*. London: Routledge, 1990.

Levinas, Emmanuel. *Totality and Infinity: An Essay of Exteriority*. Trans. Alphonso Lingins. Pittsburgh: Duquesne UP, 1969.

Levy, Judith. *V. S. Naipaul: Displacement and Autobiography*. NY: Garland, 1995.

Memmi, Albert. *The Colonizer and the Colonized*. 1965. Boston: Beacon P, 1991.

Naipaul, V. S. *The Middle Passage*. NY: Macmillan, 1962.

__________. *An Area of Darkness*. NY: Macmillan, 1964.

__________. *In a Free State*. 1971. NY: Vintage, 2002.

__________. "Images." *Critical Perspectives on V. S. Naipaul*. Ed. Robert D. Hamner. Washington, D.C.: Three Continents P, 1977. 26-29.

__________. "London." *Critical Perspectives on V. S. Naipaul*. Ed. Robert D. Hamner. Washington, D.C.: Three Continents P, 1977. 5-12.

__________. "What's Wrong with Being a Snob?" *Critical Perspectives on V. S. Naipaul*. Ed. Robert D. Hamner. Washington, D.C.: Three Continents P, 1977. 34-38.

__________. "Without a Place: Interview, Ian Hamilton" *Critical Perspectives on V. S. Naipaul*. Ed. Robert D. Hamner. Washington, D.C.: Three Continents P, 1977. 39-47.

__________. *A Bend in the River*. NY: Knopf, 1979.

__________. *A Congo Diary*. LA: Sylvester and Orphanos, 1980.

__________. *The Return of Eva Peron, with The Killings in Trinidad*. NY: Knopf, 1980.

__________. *Finding the Center*. NY: Knopf, 1984.

__________. *The Enigma of Arrival*. NY: Knopf, 1987.

Ngugi, wa Thiong'o. *Decolonizing the Mind: The Politics of Language in African Literature*. Portsmouth: Heinemann, 1986.

Nixon, Rob. *London Calling: V. S. Naipaul, Postcolonial Mandarin*. NY: Oxford UP, 1992.

O'Brien, Conor Cruise, Edward Said, and John Lukacs. "The Intellectual in the Post-Colonial World: Response and Discussion." *Salmagundi* 70-71 (1986): 65-81.

"Press Release." *Nobelprize.org*. October 11, 2001. October 14, 2001. < >.

Rushdie, Salman. *Imaginary Homelands*. London: Granta & Viking Penguin, 1991.

Said, Edward W. "Bitter Dispatches From the Third World." *Nation* 17 (May 3, 1980): 522-25.

__________. *Culture and Imperialism*. NY: Vintage, 1994.

__________. "Intellectuals in the Post-Colonial World." *Salmagundi* 70-71 (1986): 44-64.

__________. *Orientalism*. 1978. London: Penguin, 1995.

writer, seems to endorse the ideas of cultural imperialism. In this sense, he denies the multicultural project and the hybrid understanding of the Self and the Other; choosing to believe in an overarching universal culture whose ultimate call is progress and rationality, furthering the West's Africanist discourse, with all its ideological and imperialist connotations.

List of Abbreviations

BR: *A Bend in the River*
C&I: *Culture and Imperialism*
EA: *The Enigma of Arrival*
FC: *Finding the Centre*
FS: *In a Free State*
MP: *The Middle Passage*
REP: *The Return of Eva Peron, with the Killing in Trinidad*
SA: *The Secret Agent*

Works Cited

Bakhtin, M. M. *The Dialogic Imagination: Four Essays*. Ed. Michael Holquist. Trans. Caryl Emerson and Michael Holquist. Austin: U of Texas P, 1981.

Bhabha, Homi K. "Representation and the Colonial Text: A Critical Exploration of some Forms of Mimeticism." *The Theory of Reading*. Ed. Frank Gloversmith. NJ: Barnes and Noble, 1984. 93-122.

Brantlinger, Patrick. *The Rule of Darkness: British Literature and Imperialism, 1830-1914*. NY: Verso, 1988.

Brennan, Tim. "Cosmopolitans and Celebrities." *Race and Class* 31 (1989): 1-19.

Celestin, Roger. *From Cannibals to Radicals: Figures and Limits of Exoticism*. Minneapolis: U of Minnesota P, 1996.

Conrad, Joseph. *Heart of Darkness*. 1902. NY: Knopf, 1992.

___________. *A Personal Record*. 1912. London: J. M. Dent & Sons, 1946.

___________. *The Secret Agent*. 1907. Harmondsworth: Penguin, 1984.

Gorra, Michael. *After Empire*. Chicago: U of Chicago P, 1997.

Jussawalla, Feroza., ed. *Conversations with Naipaul*. Jackson: UP of Mississippi, 1997.

Kamra, Shashi. *The Novels of V. S. Naipaul*. New Delhi: Prestige Books, 1990.

Kazin, Alfred. "V. S. Naipaul, Novelist as Thinker." *The New York Times Book Review* (May 1, 1977): 7, 20, and 22.

. . . [and] there was the world of night; that was the African world, of spirits and magic and the true gods. . . . To the African—however much, in daylight, he appeared himself to mock it—it was the true world" (149). This problem transcends space and time to become symptomatic of every African society, as is made clear through the analogy between the Ivorian society and the slave communities in the Caribbean. And it is this duality that makes "Africans so apparently indifferent to their material circumstances" (173). No matter how educated and Westernized some Ivorians might be, "in their heart these French Africans believed" in African gods and sorcery (103). It is to the world of the day that the economic success (highways and skyscrapers) belongs. Nevertheless, lingering behind this apparent success is the African world, symbolized in the essay by the Crocodiles of Yamoussoukro. Naipaul invests largely in their figurative significance and in the ritual of the hen. The feeding of the crocodiles is given in a detailed and repelling manner that accentuates the savagery of the place and the people involved. He explores their real meanings which no one seems to understand and is not satisfied with simple explanations, concluding that these rituals represent nothing short of the African world of the night--and hence the futility of any attempt at social development.

The final impression the reader gets from the article is that "to live in Africa and to understand its ways was to have all your old ideas unsettled" (173). Moreover, distress becomes the fate of those romantic dreamers who think there is a chance for progress here, who "cared more about Africa than Africans did, or cared differently" (137). Naipaul declares in his article "What's Wrong with Being a Snob?" that this romanticism is the worst attitude possible as it "begins by sympathizing with the oppressed and ends by exalting their values"; it claims to "civilize Africans simply by denying that they are primitive" ("What's Wrong with Being a Snob?" 37). In the light of this declaration, it becomes clear that Naipaul's aim, in all his African writing, is to do away with this romanticism, to face the realities of the continent, and uncover them. However, his nihilistic tendencies, coupled with his strong belief in the Enlightenment and humanist traditions of nineteenth- and early twentieth-century Europe, make it a rather bleak task. His nihilism ultimately overcomes this seemingly legitimate aim and turns it into a kind of hysterical rejection of everything African, denying any room for redemption or hope. He, more than any contemporary European

This stereotyping is rooted in a suspicion of everything and everyone indigenous; there is always prejudice governing Naipaul's portrayal of Africans. When he first meets his guide, Djedje, he expresses doubt about his personality: "I couldn't tell whether in his intense eyes there was intelligence, vapidity, a wish to please, or a latent viciousness" (*FC* 100). Note that no such doubt ever colors his appraisal of the expatriates. He has nothing but admiration for them, especially for someone like Janet, who is a beautiful black woman from Guyana. She had grown up in England and had "no anxieties about 'belonging.' Happily removed from the political nastiness of independent Guyana, she spoke of herself as someone 'from England'" (117).

Naipaul declares at the beginning of the article that he "wanted to be in an African country which, in the mess of black Africa, was generally held to be a political and economic success. African success, France in Africa—those were the glamorous ideas that took me out" (79). It is no surprise that he was disappointed because he set out with two flawed ideas. First there is the assumption that an African country can be a replica of a European one, leaving no space for the inevitable cultural, economic, and historical differences between them. The second is that instead of trying to understand this success, he aims at casting doubts upon its nature and durability: "Even the success of the Ivory Coast induces a kind of anxiety. Will it last? Will the Africans be able to take over from the French and the Israelis and the others who have built it all for them and still effectively run it?" (78).

In fact, the whole article becomes an attempt to prove that it will not last, that ultimately the bush will regain control and reclaim the land. For Naipaul, the main problem with the process of modernization is typically its mimetic nature: "North Africa, France: the African ruler, aiming at material splendor, had to look outside black Africa" (152). Nothing of any merit can emanate from the black continent; it has to be borrowed. Even the beautiful golf course is "landscaped, with planting: a foreign eye had drawn out the picturesque possibilities of what to an African would have been only bush" (143). But the borrowed ideas and techniques could never produce the desired result, since "the new world existed in the minds of others. The skills could be learned, but faith in the new world was fragile. When the president went, and the foreigners went away . . . would the faith survive? Or would Africans be claimed by another idea of reality?" (149).

The real problem with this society is its double sense of reality, its being torn between two worlds: "there was the world of the day

> at certain ceremonies of welcome a chief or an important man had to have his feet washed in blood. Usually it was the blood of a chicken or an animal. But to do a chief the highest honor, his foot should be washed in human blood, the blood of a sacrificed person, a child. And the child could be eaten afterwards. (60)

A wild story, but Naipaul chose to believe what the man said and to report it as factual. Later on, he reports another rumor to the effect that

> a defective refrigerated container on the Abidjan docks—part of a cargo from the Ivory Coast to Nigeria—had begun to give off an offensive smell. The container had been opened; it was found to contain severed heads. Sacrificial heads, for export; technology at the service of old worship. (172)

He does not deny that he could not verify whether the story was true or just "an expatriate-African joke" yet he chooses to include it (172).

The second stereotypical representation in the essay is that of the promiscuous African women.

> [Girls] at the university didn't sleep with boys at the university. They slept with men in the government. . . . It was left to the Abidjan schoolgirls, the *Lycéennes,* to sleep with the poor *étudiants*; and since an *étudiant* had only his grant, a *Lycéenne* might have an arrangement with two or three *étudiants* at a time, sleeping with each once or twice a week, and collecting her accumulated gratuities at the end of the month. (113)

Even when they get married, their husbands do not "look for or expect sexual fidelity. Infidelity as a cause for divorce would be considered frivolous" (113). If the reader believes Naipaul's account of the issue, it follows that every African girl engages in prostitution from her school years, a generalization that is very hard to believe. This promiscuousness as a pattern of life is repeatedly stressed in Naipaul's works about the continent. For example, in *A Congo Diary*, he declares that you can "'knock on any door and the woman who answers will sleep with you.' No question of morality; it is a woman's function to sleep with men" (11).

bound, and are necessarily contaminated by the power-knowledge nexus. Naipaul is himself a believer in the existence of this kind of absolute truth. He declares that "I am not a simple man. I have an interesting mind, a very analytical mind. And what I say tends to be interesting. *And also very true . . . I can't lie*" (Jussawalla 138, emphasis added). Adrian Rowe-Evans asks him in a 1971 interview, "then you believe there is an objective truth?" He replies: "Yes. Provided that one takes everything into consideration, when one reacts to it" (Jussawalla 24-25). The trouble is that Naipaul does not apply his own criteria; he does not "take everything into consideration." His is a

> highly selective truth, a novelist's truth masquerading as objective truth; . . . [a] simplification of the issues . . . [which] involves omitting everything that can't easily be blistered by Naipaul's famous Olympian disgust. . . . Naipaul tells his friend Shafi [in *Among the Believers*]: 'I think that because you travelled to America with a fixed idea, you might have missed some things.' The criticism holds good for Naipaul's own journey in the opposite direction. (Rushdie 374)

Naipaul's latest travelogue about the African continent is "The Crocodiles of Yamoussoukro" in *Finding the Center* (1984). This work is a typical Naipaulian piece, repeating the same themes and even catchwords of all his African works. The trip this time is to the Ivory Coast, a part of Francophone Africa that enjoys wealth and stability. The value of this piece is that it raises, more than any other work, the question of the reliability of the sources on which Naipaul depends in his configuration of the country. The circle with which he chooses to mingle are a group of European and European-educated West Indian expatriates: "I saw the country through them and through their varied experience" (*FC* 90). Naipaul's racial bias collaborates with that of the expatriates, who enact their cultural roles and reproduce the deep-seated stereotypes typical of their cultures to create a very dark picture of the otherwise successful country.

Those expatriates, extraneous as they are, provide Naipaul with "a knowledge of African Africa" (172); the Africa of innate savagery and 'unspeakable rituals'; the Africa of cannibalism and barbarism. A middle-aged European tells him that

Nixon gives shocking figures about the administrative and educational status in the country at the threshold of independence, data that highlight such a role. Naipaul could have included such information to deepen his—and the readers'—knowledge, had he cared to. Instead, the few times Naipaul mentions the colonial past here are very significant in terms of how they underplay the historical realities of colonialism. A local student of psychology and his girlfriend found the past of slavery amusing and "laughed at this story of slave trading" (*REP* 190); a university teacher admits the European civilizing role and is thankful that "the Belgians gave us a state. Before the Belgians came we had no state" (191). If there were any injustices in the past, they were not redeemed by independence, for "Like Leopold II of the Belgians . . . —much of whose despotic legislation . . . has passed down through the Belgian administration to the present regime, and is now represented as a kind of ancestral African socialism—like Leopold II, Mobutu owns Zaire" (176).

Moreover, the clownish figure of the President, Joseph Mobutu, is represented not as a tyrant imposed on the country, but as the embodiment of the savagery and mimicry of his people. He is the prototype of the mimic men everywhere, with his use of Maoist and Marxist clichés to sustain his quest for African authenticity. The harshness of some of his policies and the widespread corruption in his administration are taken as signs of the innate African nihilism that rules out any attempt at modernization or progress. Naipaul does not take into account that Mobutu is not a representative of Africa and its people, but rather a kind of neo-colonial governor, looking after the interests of the neo-overseers of the new world system. He does not mention facts such as the occasion on which Mobutu "in an act of supreme African authenticity, has ceded a whole territory many times the size of New Zealand to a West German rocket company" (Ngugi 79). Nor does he consider that if it had not been for Western support, Mobutu could not have stayed in power as long as he did.

The problem is that much of Naipaul's reputation rests on his alleged objectivity. Unlike "most other intellectuals, particularly those from ex-colonial countries, Naipaul is not a strident collector of injustices," according to a commonly held view. Rather, "his principal concern is not with injustice, or justice, but with truth" (O'Brien et al. 68). The obvious question that arises here is the possibility of the existence of such an absolute truth in the first place. Truth and knowledge, as postmodern theorists teach us, are ideologically and discursively

written in 1975 for the *New York Review of Books* and reprinted in the collection *The Return of Eva Peron with the Killings in Trinidad*, where he succumbs to the seductive mimesis of an atavistic and essentializing account of the formation of the Zairian state. The journey up the river, still unchanged since the time of Conrad, is one "through nothingness" (*REP* 181). The image of the bush persists throughout as a signifier of the savagery and irredeemability of the place and its people. Where there is bush there can never be civilized life: "the bush is a way of life; and where the bush is so overwhelming, organized agriculture is an illogicality" (186). It is the ultimate force in the land, ready to obliterate all signs of civilization: "Bush has buried the towns the Arabs planned, the orchards they planted, as recently, during the post-independence troubles, bush buried the fashionable eastern suburbs of Stanleyville" (191). The Africans work like a natural disaster to rip the place of all man-made products: "metal, wire, timber, bathtubs and lavatory bowls . . . leaving only ground-floor shells of brick and masonry. In 1975 the ruins still stand, and they look very old, like a tropical overgrown Pompeii, cleared of its artifacts" (191). This comparison between Africans and the violent volcano which destroyed the "west's metonym for the Roman Empire (Pompeii)" is itself a synecdoche of Naipaul's pronounced fear of the threat these primitive people constitute to Western civilization (Berger 150).

Colonized as they were, they could not articulate their own reality independent of Western abstraction. Poor and black as they are, capable of nothing, bereft of every human possibility, they can only be a danger to themselves and to others. Arriving at this conclusion, Naipaul becomes complicit in asserting "the manichaeanism of the imperialist imagination . . . [which] means dividing the world between warring moral forces—good versus evil, civilization versus savagery, West versus East, light versus darkness, white versus black" (Brantlinger 265). The polarization of the world in this manner can stem from nothing but a deeply entrenched racism and a sanctification of the one-sided history of white imperialism: a false monologic discourse aiming only at self-justification. It cannot see any flaw in itself; it is all the fault of the Other.

Naipaul's travel article serves, through its ignorance of the historical factors that contributed to the formation of the present situation, as an example of that discourse. Naipaul rules out any role that Belgian colonialism, with its famous atrocities, might have played in the present dilemma of the country. In his book *London Calling*, Rob

Naipaul's adoption of English is a severance of the bond that ties him to the Name-of-the-(original) Father. In the Lacanian paradigm, the child reaches the third stage of development when he enters the Symbolic realm by means of language. The Symbolic is the ordering function of culture that serves to separate human beings from nature. This shift is achieved by internalizing, through language, the Name-of-the-Father which is originally the prohibition of incest, but which includes all the cultural norms that regulate societal relationships. By accepting the language of the colonizing British Empire (without even trying to transform it to new horizons), Naipaul internalizes the Name-of-the-(white) Father, with all the values, culture, and history it is associated with. In order to do so, he had first to discard the past of a whole culture—"in this case the Indian-Hindu heritage in its Trinidadian metamorphosis, the history that should have constituted the myth of origin" (Levy xiii).

Naipaul's Westernized representations become more apparent as they are molded into the genre of travelogue. In this context, Naipaul admits: "I knew and was glamoured by the idea of the metropolitan traveler, the man starting from Europe. It was the only kind of model I had" (*EA* 153). Thus, he had been claimed by a genre which "launches a writer into the language of ignorance rather than that of experience" (Suleri 157); an ignorance enhanced, in the case of Naipaul, by an inability to take into account the historical dimensions of the situation in the countries under consideration. His synchronic account of the "half-made societies" of the world prevents him from attaining any depth of analysis (*REP* 216). This superficiality is enhanced by his reliance on the traditional method of direct observation. In addition, he relies on informants who do not efficiently represent the societies they talk for and about. In this way, Naipaul usually arrives at inaccurate conclusions that are promptly elevated to the status of factual generalizations. The outcome is an embarrassingly imperialist and racist account of those countries, an account that identifies not with any recent European works, but with the Victorian tradition of writers like James Anthony Froude, Anthony Trollope, and Charles Kingsley in writing about the Caribbean; and—on another level—Conrad about Africa. The result is that Naipaul's works, instead of challenging the stereotypical representation of non-Western cultures, become implicated in their maintenance.

Naipaul's first travelogue on the continent is an article entitled "A New King for the Congo: Mobutu and the Nihilism of Africa,"

(95), but Naipaul makes these constructs the basis on which he builds his whole attitude towards life and the Third-World communities about which he writes. By identifying with the British canon of the Great Tradition, he automatically aligns himself with imperialist thought, because, as has been recognized since Matthew Arnold, the "concept of a canon was allied with that of the state" (Gorra 91).

Because "we know no world that is not organized as a language" (Spivak 77), it becomes important to examine Naipaul's appropriation of the English language as a vehicle to carry his thought. Following Bakhtin, language is not only considered "a system of abstract grammatical categories, but rather language [is] conceived as ideologically saturated, language as a world view, even as a concrete opinion" (271). Throughout his career, Naipaul has always been careful to use language correctly, that is, as its native speakers use it. He never recognizes the possibility of this language being alternated to fit the use and the character of the peoples upon which it had been imposed. He does not take into consideration that the linguistic milieu is characterized by heteroglossia—a multiplicity of speech types and social voices, the relationship between which is continually being contested as dominant voices yield to emergent forms. In this way, the metropolitan language, planted in a new soil, usually acquires new usage and even new pronunciation so that we can speak of 'African English' or 'Indian English,' which are as different from British English as American English is. However, Naipaul does not admit this otherness, and thinks of these varieties only as a degradation of the original perfect version.

When he goes to the Ivory Coast, he expects the Africans to speak the elegant French language he had been taught at school, but is disappointed to see that "African French was as broken and sourly accented as West African English" (*FC* 79). The language is asked to deny its surroundings and to remain static. This, in a way, denies the arbitrary nature of the word as sign, and deprives it from its temporal and cultural significance that are bound to alter with the change of its environment. Instead of challenging the chain of signification (as some postcolonial writers do), Naipaul's language seems to revalidate the link between signifier and signified, to "recover the language in its original context" (Celestin 211).

editors, one would have been trying to write in a wilderness, without any tradition behind oneself. It would have been an impossible occupation" ("Without a Place" 44). Naipaul seems to compensate for his lack of center, his sense of homelessness and rootlessness, by replacing personal origin with discursive canonicity.

He has a deep sense of belatedness, of the immensity of the work done before him, and of the remote possibility that he can one day contribute to this great tradition, which is necessarily English. This is also his problem with the novel as a genre:

> [It] assisted people in the nineteenth century to get aspects of truth that earlier forms . . . couldn't get at, and the novel began to do things that hadn't been done before. That part of the excitement and the validity of the nineteenth-century work. I also began to feel that those of us who had come after were simply borrowing the form and pouring our own experience into it. This meant that we were really writing other people's books and falsifying experience, because experience has to find its own form. (Jussawalla 162)

Naipaul never takes into account that the novel is itself a hybrid construction, that it has always invited writers into new possibilities and new forms. Bakhtin teaches us that "novelization is fundamentally anticanonical. It will not permit generic monologue" (xxxi). The only way out for Naipaul was trying to "fill a shelf, to pierce a window, of his own, embracing the very thing that oppresses him" (Gorra 89), and he does so by invoking "the authority of a prior text, be it Conrad or colonial history; in the posture of a respectful reader, however, he manages to recast himself as a character in the former tale in such a way that it becomes a frame, a preparation for his continuing plot" (Suleri 152).

It seems that the move paid off and now Naipaul is canonized as one of the best contemporary British novelists. Homi Bhabha sees that the "appropriation of *A House for Mr. Biswas* within the canon of the Great Tradition is not unproblematic" (114). However, it is Naipaul—more than his critics—who invited such an appropriation. Bhabha notes that "the historical and ideological determinants of Western narrative—bourgeois individualism, organicism, liberal humanism, autonomy, progression—cannot adequately reflect, for instance, the Caribbean environment"

For Naipaul, it is useless to try to write history anew from the native's point of view for "the past has vanished. Facts in a book cannot by themselves give people a sense of history. Where so little has changed, where bush and river are so overwhelming, another past is accessible, better answering African bewilderment and African religious beliefs: the past as *le bon vieux temps de nos ancetres*" (*REP* 192). This attitude leads to Naipaul's use of history in the Marxist sense, as human achievement: "History is based around achievement and creation and nothing was created in the West Indies" (*MP* 29). This could only lead to one conclusion: "If history is the product of human actions, then it can only be said to begin properly when 'primitive' societies give way to (European) civilization" (Young 124). In this way, Naipaul occupies the same grounds of the system of occidental knowledge which Derrida has aimed to deconstruct, that is, "the equation of knowledge with what is called Western thought, the thought whose destiny is to extend its domain while the boundaries of the West are drawn back" (Young 17).

Remembering his beginnings as a writer, Naipaul, in one of his most famous and commented upon passages, remarks:

> To be a colonial was to know a kind of security; it was to inhabit a fixed world. And I suppose that in my fantasy I had seen myself coming to England as to some purely literary region, where, untrammeled by the accidents of history and background, I could make a romantic career for myself as a writer. . . . And I found that Conrad—sixty years before, in the time of a great peace—had been everywhere before me. Not as a man with a cause, but a man offering . . . a vision of the world's half-made societies. . . . Dismal, but deeply felt: a kind of truth and half a consolation. (*REP* 216)

Apart from the bizarre evocation of the colonial time as "the time of great peace," the quest in this particular passage is canonical in nature. Commenting on Naipaul, Shashi Kamra affirms that "tradition does not have a possessive hold on him hampering his style and sensibility" (19). Rather, it is the lack of tradition that haunts Naipaul; he becomes desperate to join the tradition, to be part of the canon he was denied access to by virtue of being a colonial. He confesses that "without London, without the generosity of the people of London, of critics and

move more freely within a closed and ordered world," as well as the hope that knowing "many societies by their externals, but . . . [knowing] none in depth" would not be an obstacle (*REP* 26). Naipaul complains that "the great novelists wrote about highly organized societies, I had no such society; I couldn't share the assumptions of the writers; I didn't see my world reflected in theirs" (*REP* 213). Such a complaint echoes Conrad's concern sixty years before that "other writers have some starting point. Something to catch hold of. . . . They lean on dialect—or on tradition—or on history . . . while I don't" (qtd. in *REP* 226). The danger is that Naipaul took Conrad literally without making allowance for the latter's ambiguities and symbolism. Conrad was always a Janus-like figure invested in his own double vision of the world. Moreover, he "exempted neither himself nor Europe from the ironies of history readily seen in the non-European world" ("Bitter Dispatches" 24). Conrad's *The Secret Agent,* with its bleak representation of London as the greatest cannibal of all, "a cruel devourer of the world's light," and its even bleaker characterization of anarchists, police officials, and aristocrats, all alike, is a witness to Conrad's uniformity of vision. He thought little of human nature in general, and Africa became, for him, the metaphor of human depravity and darkness (*SA* 41).

The main flaw in Naipaul's endorsement of Conrad's vision is that he does not read him as time-bound: "Conrad's value to me is that he is someone who sixty years ago meditated on my world, a world I recognize today" (*REP* 219). The inability to recognize any difference that this world might have undergone in such a long time is part of the racist logic that essentializes the Other and poses him as unchanging. It also denies the Other any existence outside the larger impersonal scheme of Western history. Emmanuel Levinas warns us that "this alleged integration is cruelty and injustice" (52). For the Other to maintain its *otherness*, it must derive its meaning from its own separate time, its own history. But in the Naipaulian scheme of things this separateness is quite impossible for the time of the natives is timeless without a past, a present, or a future. The natives experience time as an eternal now; "all that had happened in the past was washed away; there was always only the present" (*BR* 12). Salim's people in *A Bend in the River* do not care to document their history: "We never asked why; we never recorded . . . we seemed to have no means of gauging the passing of time" (*BR* 11). In Naipaul's travel to the Congo, he remarks that "for most the past is a blank; and history begins with their own memories. Most record a village childhood, a school, and then—the shock of independence" (*REP* 191).

> only in the semi-tropical suburban gardens, in the tourist-shop displays of carvings and leather goods and souvenir drums and spears. (100)

It is ironic that Naipaul himself detects the impact of Western discourse on the views expressed by his characters in the book. He makes Bobby reply to Linda's remark that "that sort of forest life has been going on forever" by saying "you've been reading too much Conrad. I hate that book, don't you?" (160) The unnamed book is *Heart of Darkness,* but this judgment is Bobby's, not Naipaul's. Conrad is the one writer in whose shadow Naipaul seems to think and write, and *Heart of Darkness* is *the* book that helped form and give shape to Naipaul's contemplation on Africa and other parts of the Third World. In his work *A Congo Diary*, he invokes the *Heart of Darkness* tradition, insisting that it is "hard to believe even now in the thousand-mile journey—so repetitive the scenes, the dug-outs, the huts. The Heart of Darkness. The effect on a man of 1975, a journey undertaken deliberately: yet still with its elements of the mysterious, the dark" (41). However, it is significant that what had once been *the* Heart of Darkness has been expanded by Naipaul to cover India—defined as *An Area of Darkness* in a book with the same title—and even Trinidad, which is described as "one of Conrad's dark places of the earth" (*REP* 214). More importantly, however, Naipaul's *A Bend in the River* is the most famous and outstanding remodeling of Conrad's novella with its trip up the river and the reconfiguration of Africa as the seat of primal evil. In addition, Naipaul's technical affinities to the older writer are undeniable. Like Conrad, who was among the first to stress the importance of the writer's detachment from his work, Naipaul is always keen on remaining "a figure behind the veil; a suspected rather than a seen presence" (*A Personal Record* xiii). His main advice to the young Paul Theroux is "be detached—detachment is very important. It's not indifference—far from it!" (Theroux 447). Naipaul also resembles Conrad in his dependence on factual material as a source for his work and in his hatred of invented stories and the "time-honored . . . gift of storytelling" (Jussawalla 148).

However, Conrad's value for Naipaul exceeds a mere literary influence. Naipaul's affinity is, first and foremost, with Conrad the migrated writer who asserted himself against a foreign society and an alien language. Conrad gave the precedent of the "writer who is missing a society, and is beginning to understand that fantasy or imagination can

flict is just an enactment of an age-old drama of African violence. Though sympathetic with the King, the Colonel asserts that "he's no different from the others. Given half the chance, he'd be hunting the witchdoctor. They say there's good and bad everywhere. There's no good and bad here. They're just Africans. They do what they have to do" (185).

The Africans the reader encounters in the narrative are mostly described as either repulsively fat or extremely dirty. The whole of Africa smells; this smell is a blend of "rotting vegetation and Africans. One is very much like the other" (137). Even the President of the country "smells like a polecat" (137). The waiter in the Boulevard stinks, and whenever he comes into the scene, the narrator takes the chance to remind us that "he left his stink behind," that "his smell swirled about the room" (186). One could argue that filth is not confined to Africans. For example, the Colonel's shirt "was so dirty" (207); Bobby's native shirt is constantly described as wet with sweat; and both he and Linda are covered with mud when they get out of the car in the rain (162). The place seems to shed a shadow of filth on everyone there. However, the European uncleanliness seems temporary, just a result of the place and the weather, while the Africans are described as naturally and constantly smelly and dirty.

The only clean African is Peter, whose "well-tailored khaki trousers were clean and ironed; the collar of his gray shirt was clean and firm" (178). However, the Colonel is cautious not to let us be fooled by his appearance: "So polished. So nice. So well-spoken. You wouldn't believe he doesn't even know how to hold a pen in those hands. You wouldn't believe the filth he comes out of" (180). Nothing can salvage Africans from their primitiveness. For while the Israeli officer who trains the President's army is shown to exude vitality in his rigorous fitness exercises, the Africans, "their eyes half closed, had fallen into a trance-like dance of the forest. Their knees hardly rose; their faces were blank with serious pleasure" (171). Whatever these 'savages' do, the novel eventually portrays them as shedding "their nice new clothes and . . . dancing naked and holding hands and eating dung" (163). That's why any manifestation of civilization is necessarily borrowed. The capital city instigates the typical Naipaulian description of being

> an English-Indian creation in the African wilderness. It owed nothing to African skill; it required none. Not far from the capital were bush villages. . . . Africa showed

always in a state of becoming, giving hope that it might be something, but it never actually achieves anything.

Examining his works about Africa chronologically, the reader first encounters *In A Free State* (1971), a novella about two English expatriates, Bobby and Linda. Both are insignificant and vulnerable. Bobby is homosexual with a history of nervous breakdowns and an arrest record for solicitation in London. He comes to Africa partly in pursuit of the sexual freedom of African boys with men's bodies. Linda is with a husband who wants to dominate her and who is soon to finish his service in Africa without any prospects for another job back in England. She has a reputation as a man-eater. The novella is Naipaul's first work—of fiction or non-fiction—about the continent and it is valuable for that reason. It preconfigures all the attitudes, judgments, and stereotypical representations of the continent and its people, which are to persist throughout his writing on Africa: the smelly natives, their untrustworthiness, their violence, rage, tribal conflicts, and so forth.

The novella is unique among Naipaul's works in its narrative stance, with an omniscient narrator telling everything in the third person, and without a character that could be considered a secure center of action for readers to identify as representing the authorial point of view. All the characters, whether European or African, are treated with extreme contempt. However, the White characters are treated as individuals, each in his/her own right, and nowhere is there a hint that they are endowed with any representative status. The Africans, on the other hand, are treated collectively. The novella is a typical example of Africanist discourse. It is not really concerned with Africans, who only form the background against which the drama of the white characters is enacted. This phenomenon is exemplified by the Africans whom Bobby and Linda meet on the road with their big hats that make their "black faces featureless" (*FS* 119). The only one who sympathizes with the Africans and recognizes them as individuals is Bobby, but his nice gestures are usually marred by his constant search, in each of his encounters with them, for a possible erotic adventure.

Political unrest and tribal conflict tear the country apart and give an outlet to all the African violence. The country has both a King and a President, each belonging to a different tribe. However, the President decides to oust the King, the chase after whom is part of the novella's constant background. No matter how politically different they may appear, they are always the same, and their con-

attempt to restore, at least verbally, that colonial past. The Africans are innately inferior; none of the ideas that help make the modern world are applicable there:

> [T]he bush has always been self-sufficient. The administration . . . is something imposed, something unconnected with the true life of the country. The ideas of responsibility, the state and creativity are ideas brought by the visitor; they don't correspond, for all the mimicry of language, to African aspiration. (*REP* 204)

Africans are not fit for democracy, they "like the cult of personality better. It is what they understand. A multiplicity of parties and personalities confuses them" (*FC* 85).

Moreover, they cannot handle modern technology; it is too overwhelming for them. The novella *In A Free State* features an emblematic scene of one of the African workers "using a double-edged cleaner, one edge made of rubber, one edge made of sponge; but both sponge and rubber had perished, and he was rubbing the central bar of metal on the windscreen. He had left a complicated trail of scratches on the windows all around the car" (*FS* 144). However, education cannot wipe out this ignorance; it exacerbates it: "the ones that carry books scare the hell out of me, man," he tells Paul Theroux (448). It is disturbing to see students who "have come from the bush, but already they can talk of Stendhal and Fanon" (*REP* 201). It is, in fact,

> with people [who are] educated, moneymaking, that the visitor feels himself in the presence of vulnerability, dumbness, danger. Because their resentments, which appear to contradict their ambitions, and which they can never satisfactorily explain, can at any time be converted into a wish to wipe out and undo, an African nihilism, the rage of primitive men coming to themselves. (*REP* 195)

It is this innate flaw in the African character that is responsible for the perpetual state of incompleteness characteristic of the continent. This also explains why Africa is in a "state of becoming. It is always on the point of being made something else" (*FC* 78). This declaration does not represent any change of attitude on Naipaul's part; it is simply a rewording of all his previous opinions. For Naipaul, Africa is

It is ironic that Naipaul, in his criticism of the African-descended peoples of the West Indies, asserts that "to accept assimilation is in a way to accept a permanent inferiority . . . [to have] deep contempt . . . for all that is not white; his values are the values of white imperialism at its most bigoted" (*MP* 165). The words, however, hit home: They hold true for Naipaul himself more than anyone else. After the American invasion of Grenada in 1982, he stood out as the only Caribbean writer to speak for the invasion and against the Revolution. On the other hand, during the civil war in former Yugoslavia, he was opposed to any Western interference there to stop the genocide attempted by the Serbs. In his opinion, "so many people will get killed whose war it isn't. I think the Turks should be asked to intervene militarily; it's their problem, they should take the refugees. It's part of their old empire, they made these people Muhammadan. They should take over, send some of their dreadful soldiers there" (Jussawalla 131). These are just few of many of his rather 'peculiar' opinions which help us understand him as a phenomenon, which Chris Searle calls "Naipaulacity: A Form of Cultural Imperialism," in an article with the same title.

In all his works, the natives are either hopelessly primitive or mimic men and women who are confined to an eternal status of dependency and peripherality. In this, there is no difference between Uruguay, Argentina, India, Pakistan, Iran, Zaire, or the Ivory Coast (all of which he has written about). What is used to describe one of them can easily be applied to all the others: They are all parasitic societies, parodies of the Western civilization on whose productions they depend for survival. Any attempt on the part of these societies to attain authenticity is seen as a practical joke; any attempt to modernize is deemed mimicry. Despite this 'equality' between Third-World societies, Africa stands out as *the* parasitical place *par excellence*. Africa "is a land of bush, again, not a very literary land. I don't see why it should get mixed up with Asia" (Jussawalla 77). That is why this article concentrates mainly on his Africanist writing. Furthermore, in analyzing Naipaul's travel writing, the boundaries between genres are usually blurred so that "the customary distinctions between fiction and non-fiction are of subordinate importance," as the Nobel Foundation puts it ("Press Release").

For Naipaul, Africa "has no future" (Jussawalla 49); its fundamental function is "to keep on being a perpetual colony; a little treasure-house; a playground for people who want a play-culture, a play-industry; a play development" (28). The colonial presence is surely to be missed in this world of river and bush, and so during Naipaul's stay in Uganda at Makerere University, he "liked to refer to Ghana as the 'Gold Coast' and Tanzania as 'Tanganyika'" (Theroux 446), in an

"man must write to report his whole response to the world; not because it would be nice to do something for the prestige of his country" (Jussawalla 29).

Granted that each writer is free to choose his/her own priorities; the accident of being born in a certain place does not by any means dictate the type of work a certain writer chooses to write or the kind of attitude s/he takes. However, if the fame of that writer rests mainly on an assumed authority in a world from which s/he strives to be disassociated, the situation becomes quite different. Naipaul thinks of himself as a citizen of the world, a cosmopolitan writer without the complications of "belonging," and Western critics celebrate him mainly because "he is totally without ideology" (Kazin 7). Alfred Kazin uses the most common meaning of ideology as a set of extraneous, inflexible ideas (meaning the ones that the writer does not approve of) which keep the people who hold them in a prison of rigid dogmatic thinking. However, declaring Naipaul free of ideology is a rather problematic assumption. The very idea of thought free of presuppositions is precarious: A writer necessarily approaches his/her work with a set of preconceptions that help form that work. In this context, being without ideology simply means that a writer has the 'right' kind of ideology, that which endorses Western values and lays the blame on the colonized people. This makes Naipaul a modernist, rather than a postmodernist cosmopolitan—in the sense that he chooses to adhere to a *unified* culture instead of celebrating difference and cultural diversity.

Many Third-World intellectuals residing in the West have felt the need to voice their against-the-grain opinions in the face of a "considerably wealthy system of interlocking informational and academic resources" ("Intellectuals" 52). Naipaul, on the other hand, realizes that "[he] live[s] in England and depend[s] on an English audience" ("London" 5), and that

> Asiatics do not read, of course; they are a non-reading people. If they read at all, they read for magic. They read holy books, they read sacred hymns, or they read books of wisdom. They do not read for the sake of inquiry or curiosity because their religion has filled the world for them completely. . . . I don't count the African readership and I don't think one should. (Jussawalla 76-77)

Spotting where his readership resides, he has spared himself the trouble of falling on the 'wrong side,' of being a marginalized voice.

In this sense, one literary figure is chosen—by virtue of his links to the metropolitan arena, or by his writing in its language—to be a representative of whole peoples and cultures. V. S. Naipaul has evidently assumed such a representative eminence for many people in the West.

Naipaul declares that "every great writer is produced by a series of special circumstances" (*REP* 219). This could not be more applicable than to Naipaul himself. Born of an East Indian family in the West Indian Trinidad, educated and married in England, he becomes a spokesman of displacement and rootlessness. He has always hated his country of birth, Trinidad, and points out that

> when I was in the fourth form I wrote a vow on the end-paper of my Kennedy's Revised Latin Primer to leave within five years. I left after six; and for many years afterwards in England, falling asleep in bedsitters with the electric fire on, I had been awakened by the nightmare that I was back in tropical Trinidad. (*MP* 41)

He had once signed on with a new publisher but when he saw that publisher's catalog referring to him as a "West Indian Writer," he immediately canceled the contract. He never talks of Trinidadian people in favorable terms, and dismisses them as members of a "peasant-minded, money-minded community" who are "unsure of themselves and, having no taste or style of their own, are eager for instruction" (*MP* 47 and 82). He also launches a severe attack on his family's country of origin, India, especially in his travel books *An Area of Darkness* (1964) and *India: A Wounded Civilization* (1977). The distance he is so keen on keeping from every origin promotes his image as a rootless exiled writer, a man without a cause. He declares that he has "a great distrust of causes, simply because they are causes and they have to simplify, to ignore so much. . . . One can only speak for oneself"; a cause "always corrupts" (Jussawalla 26 and 138). Writing has become the "much more practical business" of the "communication of ideas" (Jussawalla 35). Naipaul attacks the writer who has a political agenda, especially the "sort of self-conscious 'African Writing' which is obsessed with tribal mores" (Jussawalla 29). In Naipaul's opinion, "such a drive might produce good novels. But the attitude is political and one's sympathy with it can only be political. In the end it is the writer and the writing that matters" ("Images" 26). A

blind to the cold realities of their world—a world that is dull and lacking real warmth. Furthermore, he dismisses the whole human race, to which he belongs, as primitive and inferior Yahoos. In his attempt to assimilate himself into the world of the Hoynhnhnms, he not only ends up galloping and neighing as they do, but also despising the human world and turning against everyone, including people who show him kindness. Unfortunately, our world is full of Gullivers, who believe that culture is sedentary and thus give up on their people. V. S. Naipaul is one such Gulliver. He belongs to a group of writers who specialize

> in the thesis of what one of them has called self-inflicted wounds, which is to say that we 'non-whites' are the cause of all our problems, not the overly maligned imperialists. . . . Naipaul's account of the Islamic, Latin American, African, Indian and Caribbean worlds totally ignores a massive infusion of critical scholarship about those regions in favor of the tritest, the cheapest and the easiest of colonial mythologies about wogs and darkies. ("Intellectuals in the Post-Colonial World" 65)

This attitude stems from an underlying sense of inferiority that drives the assimilated writer to internalize the values of the colonizer and identify with his symbolic structures and cultural forms. Thus, such a kind of pliability "is subtended by a complex of feelings ranging from shame to self-hate" (Memmi 121).

However, this assimilated attitude can bring its holder fame and riches (incarnated in the Nobel Prize in the case of Naipaul). It has also made Naipaul one of the few acknowledged 'experts' on many Third-World countries. This status is a direct outcome of the prevalent process in the media

> whereby Western reviewers are selecting as the interpreters and authentic public voices of the Third World, writers who, in a sense, have allowed a flirtation with change that ensures continuity, a familiar strangeness, a trauma by inches. Alien to the public that reads them . . . they are also like that public in tastes, training, repertoire of anecdotes, current habitation. (Brennan 9)

V. S. Naipaul: The White Traveler Under the Dark Mask

Fadwa AbdelRahman

> People, places, and experiences can always be described by a book, so much so that the book (or text) acquires a greater authority, and use, even than the actuality it describes.
>
> Said, *Orientalism* 93

> You spit on your people,/your people applaud,/your former oppressors laurel you.
>
> Derek Walcott, "At Last"

Western travel books belong to an ideologically charged genre that is notorious for importing "the foreign into Europe in ways that very clearly bear the mark of the imperial enterprise" (*C&I* 189). In those books, the white traveler/discoverer manages, through the circulation of stereotypical representation of the other, to stress the superiority of the white race/culture in the face of all its darker counterparts. However, it would be misleading to think that the question of false representation would easily be resolved by substituting the dark traveler for white-skinned ones. This is due to the fact that the scars left behind in the colonial psyche are so entrenched that a mere change of skin-color cannot stop the reification of age-old images incurred during the long imperial era. In this context, there have always been a number of colonial subjects who try to recollect the mutilated fragments of their lacerated self and cross the sea of alterity to the opposite shore. In order to attain wholeness and recuperate their shattered identity, they adhere to the territory of the superior other, and turn it into a space for launching bitter attacks against the self they think they have left behind.

The prototypical embodiment of this attitude is Jonathan Swift's Gulliver. In *Gulliver's Travels*, when Gulliver comes in contact with the noble horses in Houyhnhm Land, he is fascinated by their refined nature and perfect society. This fascination makes him

[36] Edward Said, *Culture and Imperialism* (London: Vintage, 1994) 267.

[37] Edward Said, *Culture and Imperialism*, 235.

[38] Benita Parry, "Overlapping Territories and Intertwined Histories: Edward Said's Postcolonial Cosmopolitanism," Michael Sprinker, ed., *Edward Said-A Critical Reader* (Oxford, UK; Cambridge, USA: Blackwell, 1992) 25.

[39] Ali Behdad, *Belated Travellers: Orientalism in the Age of Colonial Dissolution* (Cork: Cork UP, 1994) 11; Garrick, 131.

[40] Freya Stark, "A Journey to the Hadhramaut III," *Geographical Magazine* 4 (1936): 107-85.

[41] Robert D. Kaplan, "Tales from the Bazaar," *Atlantic Monthly* 270 (August 1992): 37-61; Garrick, 132.

[42] Freya Stark, *East is West*, 50.

[43] Izzard, 318.

[44] Simon Raven, "Eyes in their Feet," rev. of *Alexander's Path*, *Spectator* (October 17, 1958): 526.

[45] Mary Louise Pratt, *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, (London: Routledge, 1992) 65.

[8] Garrick, 32.

[9] Izzard, 5.

[10] Izzard, 18.

[11] See Malise Ruthven, "Making History," rev. of *Gertrude Bell*, By Susan Goodman (London: Berg, 1985); and Caroline Moorehead, *Freya Stark* (London: Penguin, 1985); *London Review of Books* (June 19, 1986): 10-11.

[12] Freya Stark, *Letters*, vol. 1, 187.

[13] Garrick, 6.

[14] Garrick, 94.

[15] Freya Stark, *Letters*, vol. 1, 42.

[16] Sara Suleri, *The Rhetoric of English India* (Chicago: U of Chicago P, 1992) 75.

[17] *Baghdad Sketches*, 25.

[18] Freya Stark, *Letters*, vol. 1, 224-25.

[19] Malise Ruthven, *Traveller Through Time* (London: Viking, 1986) 64.

[20] Malise Ruthven, *Traveller Through Time*, 60.

[21] Jane Fletcher Geniesse, introduction, Freya Stark, *The Southern Gates of Arabia (1934)* (NY: Modern Library, 2001) viii-ix; Garrick, 2-3.

[22] Izzard, 251.

[23] Stark, *Traveller's Prelude*, 93-94.

[24] W. P. Ker, "The London Lectures on Form and Style in Poetry" [24 lectures delivered in University College, London, in 1914-1915], *Form and Style in Poetry: Lectures and Notes*, ed. R. W. Chambers (1928), intro. John Buxton (London: Macmillan, 1966) 248-49. Garrick points out that the lecture was part of a series delivered in 1914 and 1915, at about the time Stark broke off her studies to volunteer as a nurse. She would have attended at least part of the series: Garrick, 49.

[25] *Baghdad Sketches* (1929) reprinted in *The Journey's Echo* (1963) 18-19.

[26] Alexander Maitland, *A Tower in the Wall: Conversations with Dame Freya Stark* (Edinburgh: William Blackwood, 1982) 85.

[27] Freya Stark, *A Winter in Arabia*, 79.

[28] Garrick, 45.

[29] Garrick, 46.

[30] Freya Stark, *A Winter in Arabia*, 140-41.

[31] Freya Stark, *A Winter in Arabia*, 49-50.

[32] Freya Stark, *Letters*, vol. 3, 153-54.

[33] Garrick, 51.

[34] Edward Said, *Orientalism* (London: Penguin, 1995) 20-21.

[35] Garrick, 16.

Moorehead. Salisbury: Compton Russell, 1974.

Letters. Vol. 2. *The Open Door, 1930-1935*. 8 vols. Ed. Lucy Moorehead. Tisbury: Compton Russell, 1975.

Letters. Vol. 3. *The Growth of Danger, 1935-1939*. 8 vols. Ed. Lucy Moorehead. Tisbury: Compton Russell, 1976.

Letters. Vol. 4. *Bridge of the Levant, 1940-1943*. 8 vols. Ed. Lucy Moorehead. Salisbury: Michael Russell, 1977.

Letters. Vol. 5. *New Worlds for Old, 1943-1946*. 8 vols. Ed. Lucy Moorehead. Salisbury: Michael Russell, 1978.

Letters. Vol. 6. *The Broken Road, 1947-1952*. 8 vols. Ed. Lucy Moorehead. Salisbury: Michael Russell, 1981.

Letters. Vol. 7. *Some Talk of Alexander, 1952-1959*. 8 vols. Ed. Caroline Moorehead. Salisbury: Michael Russell, 1982.

Letters. Vol. 8. *The Traveller's Epilogue, 1960-1980*. 8 vols. Ed. Caroline Moorehead. Salisbury: Michael Russell, 1982.

Over the Rim of the World: Freya Stark, Selected Letters. Ed. Caroline Moorehead. London: John Murray, 1988.

[2] Photographic books: Freya Stark, *Seen in the Hadhramaut* (London: John Murray, 1938); *Space, Time and Movement in Landscape* (photographs, essays, poems) privately published by her godson Simon Lennox-Boyd, 1969; *Rivers of Time: Photographs by Dame Freya Stark*, ed. Alexander Maitland, fwd. John Murray (Edinburgh: William Blackwood, 1982); Malise Ruthven, *Traveller Through Time: A Photographic Journey with Freya Stark* (London: Viking, 1986); *Freya Stark in Iraq and Kuwait* (Reading: Garnet, 1994); *Freya Stark in the Levant* (Reading: Garnet, 1994); *Freya Stark in Persia* (Reading: Garnet, 1994); *Freya Stark in Southern Arabia* (Reading: Garnet, 1995). Biographies: Caroline Moorehead, *Freya Stark* (London: Penguin, 1985); Jane Fletcher Geniesse, *Freya Stark Passionate Nomad* (London: Chatto & Windus, 1999); Molly Izzard, *Freya Stark: A Biography* (London: Hodder and Stoughton, 1993).

[3] Izzard, 79-80.

[4] Paul Fussell, *Abroad: British Literary Traveling between the Wars* (NY: Oxford UP, 1980) 197.

[5] Patrick Leigh Fermor *Over the Rim of the World: Freya Stark, Selected Letters*, ed. Caroline Moorehead (London: John Murray, 1988) i.

[6] Lawrence Durrell, introduction, *The Journey's Echo: Selections from Freya Stark* by Freya Stark (London: John Murray, 1963) xi.

[7] Martin Bidney, *Patterns of Epiphany: From Wordsworth to Tolstoy, Pater and Barrett Browning* (Carbondale: Southern Illinois UP, 1997) 2; Garrick, 83.

resonance one finds in Jonathan Raban, and in William Dalrymple's superb evocations of history and religious tradition. As an artist, Stark brought fresh air to a genre that had been diminished by cultural attitudes reflecting an era when the British held sway over much of the world. The fact that her sympathetic human insights were in a broader sense incompatible with her vision of empire in no way diminishes her achievement.

Notes

[1] A comprehensive bibliography of Freya Stark's writings appears in Justin Garrick's "Journeys in Perspective: Critical Approaches to the Travel Writing of Freya Stark," diss., U of Cambridge, 2002. As well as numerous articles, it includes the following books:

The Valleys of the Assassins and Other Persian Travels. London: John Murray, 1934; London: Century, 1982; NY: Modern Library, 2001 (introduction by Jane Fletcher).

The Southern Gates of Arabia: A Journey in the Hadhramaut. London: John Murray, 1936; London: Century, 1982; NY: Modern Library, 2001 (introduction by Jane Fletcher).

Baghdad Sketches. Baghdad: Baghdad Times, 1932; London: John Murray, 1937; Evanston, Illinois: Marlboro P; Northwestern UP, 1996 (introduction by Barbara Krieger).

A Winter in Arabia. London: John Murray, 1940; London: Century, 1983.

Letters from Syria. London: John Murray, 1942.

East is West. London: John Murray, 1945. Published in the US as *The Arab Island: The Middle East, 1939-1943*. NY: Knopf, 1945; London: Century, 1986.

Ionia: A Quest. London: John Murray, 1954.

The Lycian Shore. London: John Murray, 1956; 2002 (forward by Colin Thubron).

Alexander's Path: From Caria to Cilicia. London: John Murray, 1958.

Riding to the Tigris. London: John Murray, 1959.

Rome on the Euphrates: The Story of a Frontier. London: John Murray, 1966.

The Journey's Echo: Selections from Freya Stark. Forward. Lawrence Durrell. London: John Murray, 1963.

The Minaret of Djam: An Excursion to Afghanistan. London: John Murray, 1970.

Letters. Vol. 1. *The Furnace and the Cup, 1914-1930*. 8 vols. Ed. Lucy

tion. At the Winter Palace in Luxor she dances with the "pashas." She dines with the British commander Lord Wavell (later the penultimate Viceroy of India), whom she idolizes, and spends as much time as possible in the company of Sir Miles Lampson, the British High Commissioner and his delightful, much younger, Italian wife. Lampson (later Lord Killearn), would become notorious in nationalist annals for the contempt with which he treated the young King Farouk in 1942, when he drove tanks to the Abidin palace in order to force the Egyptian monarch to appoint a Wafdist government which he thought would be more sympathetic to the Allied cause than that of the supposedly pro-Axis premier Ali Maher.

Stark's post-war writings, based mainly on journeys to Turkey in which she explored relics of the classical heritage of ancient Greek cities, the campaigns of Alexander and the eastern frontiers of the Roman Empire, confirm the trend of her sympathies away from her initial and inspiring encounters with Arab and Muslim peoples. The later books tend to be over laden with scholarship: the novelist Simon Raven described reading *Alexander's Path* like "swimming through cotton wool."[44] Her descriptions of landscape are still impressive, and she retains a brilliant capacity to conjure a distant historical epoch as she makes her way through the ankle-twisting remains of some forgotten Greek city during the decade after the Second World War before these ruins (Harlicarnassus, Ephesus, and Lycia) had become important items on the tourist trail. But by then her real contribution to the genre of travel writing lay behind her.

Most contemporary travel writers seek to entertain, inspire, amuse, and inform their readers by recording elegantly crafted encounters with all sorts of peoples and places, in a "contact zone" that resists the process of "othering" that characterised the older school of travel narratives. Writers belonging to this earlier school exemplified by Richard Burton, have been characterised as adopting the 'monarch-of-all-I-survey" approach by Mary Louise Pratt[45] and there are echoes of Burton's encyclopaedic, know-it-all attitudes in the fastidious, intellectually superior posture adopted for example, by V. S. Naipaul. Writers who move beyond such posturing, who seem more interested in learning from the people and countries they visit than displaying their (perhaps unconscious) attitudes of social or intellectual superiority may be following a literary convention established by Stark in the best of her travel books. Her influence may be found in the romantic lyricism of Colin Thubron, in the brilliant ear for dialogue and literary

central Turkey in 1961, was never Stark's strongest suit–a characteristic well noted by Robert Kaplan who concludes that: "Stark combined a gift for romantic travel writing with one for wrong-headed analysis."[41] During the Second World War Stark placed her skills as an Arabic-speaking propagandist at the services of the British Government in Egypt and Iraq, and was sent to the United States in an effort to soothe Zionist objections to British policy in Palestine. The tone of *East is West,* written towards the end of the war, is strikingly different from that of her earlier travel books:

> In Egypt, as in all the lands of the Arabs, the twentieth century has produced two artisans of evolution–the internal combustion engine and the middle class; and while the former is chiefly at work across the empty spaces of Arabia proper, in Egypt we may, I think, look upon the young professional as the principal agent of change.[42]

The statement is pretty obvious, but the posture is lofty, even grand: no longer the supplicant dependent on Arab kindness and hospitality, she has become a fully paid member of the British political establishment. In this book (and the third volume of her biography, *Dust in the Lion's Paw* published subsequently), she takes the credit for successfully persuading many Egyptians, and some Iraqis, that they would be better off supporting the Allies than the Germans and Italians who were threatening to invade Egypt from the Italian base in Libya. There were doubtless many who were influenced by her argument that Islam is inherently democratic, a message she brought up in discussions with the people she describes as the "young effendis" (newly educated professionals), who would soon replace the old corrupt "pashas" as the rising political class. But her conviction that this new political class would acquiesce in continuing British hegemony after the war was over shows how increasingly out of touch with Arab sentiment she had by now become. In *East in West*, she conducts earnest conversations with the "young effendis" over cups of tea, while the Brotherhood of Freedom she helped to initiate with funding from the British Ministry of Information grows into a formidable pro-democracy movement, with a membership of 40,000 at the end of 1943 and committees in some 400 villages and 100 towns.[43]

However, Stark's social sympathies–her desire for acceptance in the upper echelons of British society–take her in a different direc-

film version of *Mansfield Park*, with a cameo performance by Harold Pinter as Sir Thomas Bertram, the sinister origins of the family's wealth are indicated through the device of a portfolio of sketches showing slaves being brutally treated.

Implicitly anticipating Said's critique by four decades, Stark turns his argument on its head. Her Austenesque critique of the Archaeologist is located within the fabled "Orient" itself. Garrick is surely correct in suggesting that "by asserting and attempting to demonstrate that identity, equality and common interest are as significant as difference and opposition in the relationship between the Orient and the Occident," Stark lends weight to the critique of Said made by Ali Behdad, who regards the Orientalism thesis as being ultimately self-defeating: "To argue that all representations of the Orient are always produced according to the discriminating strategies of a hegemonic cultural discourse is to remain within the limits of the old metaphysical binary structure on which the discourse of Orientalism is predicated."[39]

The intimate human detail in Stark's pre-war books, along with the letters dating from the same period, tend to subvert the essentially benign vision of empire she formally espoused. Thus in an article for the Royal Geographical Society published in 1936 she claims:

> The chief difference between the British Empire and the League of Nations at the present moment is that one is in working order and the other is not. To build with what we have, a fraternity of peoples, and make it a power for peace and freedom in the world within the bounds of law–one would think that this might be a vision for those who desire world peace; who, too often blind to the vast change which during the last decade or two has come over our conception of empire, scarcely notice that *this* is now the greatest instrument for peace within their grasp.[40]

Her belief in a free commonwealth of Arab nations under the benign auspices of Britain lies at the heart of her post-war essay, *East is West* (1945)–a book whose arguments, suitably updated, would sit comfortably with the views of Paul Wolfowitz and other neo-conservatives who believe that a new democratic Iraq, created under American auspices, will become a "beacon of democracy" in the Middle East. However analytical rigour, as I remember well from the arguments and discussions we engaged in during a journey through

ple, entrusts all her money to the safekeeping of Qasim the cook, Thompson who insisted on having the useless "European" lock fitted to her bedroom door, has all the expedition's dollars stolen.[30] When Stark loses one of her rings, she cleverly engineers its return by threatening the thief with divine exposure by means of a potion containing a fragment of the Holy Quran.[31] "I have read the whole of Jane Austen and think of beginning over again," she tells her mother in a letter from the Hadhramaut. She adds "What a perfect woman–not only a writer–and what a shame she makes all this female emancipation seem . . . Jane would have been quite at home and talked tea-table gossip with the ladies of Huraidha"[32] Through her "deliberate delineation of each individual's personality, and through her tracing of the relationships between them," *A Winter in Arabia* becomes: "a study in morality, intimacy, domestic affairs and intercultural relations, in which Stark, like Jane Austen, makes her points about appropriate behaviour and the nature of good personal character."[33]

There seems more to this, however, than a literary reading of Stark, through a lens grounded in the bourgeois manners of *Emma* and *Mansfield Park*. In his celebrated critique of Orientalism, Edward Said takes issue with the tendency of Western writers to conceive of the Orient (what Stark refers to unselfconsciously as "the East") as an unquestioned or unexamined Other. For Said the Orientalist scholar or poet "is never concerned with the Orient except as the first cause of what he says. What he says and writes, by virtue of the fact that it is said or written, is meant to indicate that the Orientalist is outside the Orient, both as an existential and as a moral fact."[34] According to this formulation Said allows no possibility for western writing "to break out of the West's self-enclosing discourse of the Orient . . . in any way that is faithful to that experience or to the Orient itself." Nor does he allow the opportunity for the Orient "to speak to the West, about the West or of itself."[35] In *Culture and Imperialism* Said takes his critique of the western hegemonic discourse outlined in *Orientalism* a stage further by exposing the "undeterred and unrelenting Eurocentrism" that lay at the heart of European culture during the era of imperial expansion[36] creating an "unequal cultural exchange", in which people suffered. The West Indian plantations underpinning the wealth of Sir Thomas Bertram, owner of Mansfield Park, is the best known example of Said's subversive critique[37] in which, as Benita Parry suggests, the Bertram family's estates in Antigua represent a "substantive if occluded or displaced element in metropolitan thought".[38] In a recent

> her, and anyway he does not count; and her pretty sing-song voice goes on in the shed with Qasim long after the rooms are swept. She is not allowed in the Archæologist's room, which is locked with a European key, but she tidies Alinur upstairs, and Qasim usually helps her, and the whole proceeding takes a very long time.[27]

Garrick's exegesis of this passage is illuminating:

> The sentences could hardly be simpler, nor the facts presented with more straightforward acuity. The language is entirely unobtrusive and engaging in its clear, casual ease. Yet, it is also precisely considered and composed . . . Where information like the location of Rakhiya is needed, it is given in exactly as much detail as the purpose of the passage requires . . . the ethnographic knowledge about Ne'ma's girdles is conveyed succinctly, in concrete images and in accessibly non-technical term . . . Where the language is vague, as with Ne'ma's husband, it is deliberately so to match its subject. The use of metaphor is minimal, so when it appears, as in the form of the "European key", it is powerful in its connotations.[28]

The Austenian resonance is clear: "Qasim is falling in love," "Harriet Smith was the natural daughter of somebody," "Emma continued to entertain no doubt of her being in love," "Mr Collins was not a sensible man,"–faux-naïve statements that convey a subtle combination of affection and ironic distancing. There is also, as Garrick points out, a subtle inversion of the conventions of nomenclature that characterise most western travel-writing where the European is named while the native loses his or her distinct identity in an alien human landscape. Elinor Gardiner is Arabised as Alinur, a hybrid of two widely used Muslim forenames, which is doubtless how the locals would have vocalised the geologist's name. The archaeologist–Gertrude Caton Thompson–is never named in the book, because "like her room, she remains locked with a "European key . . . incapable of dissolving the barriers of race and acknowledging the humanity that she shares with Ne'ma and Qasim."[29] In an episode that would not be out of place in an Austen novel Stark cleverly turns the tables on the Archaeologist. Whereas Stark, consistent in her belief in the essential goodness of peo-

> they walk abroad through the nights of the Fast. In their shadows they are dim and unreal, less clear to the eye of the imagination than that Arabian Merchant who first set them in motion twelve centuries ago. How firmly he pressed his finger into the clay of the world![25]

The language is deceptively transparent, moving effortlessly from the actual (labyrinthine alleys, darkened faces, murmuring figures), towards the global (similar happenings in cities from Morocco to Java) and the historical (the Arabian merchant's finger). But this measured control is not without a literary pedigree. As well as the Virgil she carried with her on her travels, there was usually one of Jane Austen's novels (as I can myself attest from a journey I made with her in Turkey in 1961, when she spent a whole day, when she felt unwell, reading *Emma*). Austen's timeless, invisible language was something to which she aspired. "Her language is so good" she told Alexander Maitland "that you're not aware of it. A bit like having good clothes: if they're really well tailored and fit, rather than cheap and outrageous, you don't pay particular attention to them except to be aware of a sense of excellence. They don't distract your attention from the person who's wearing them and who should be, after all, a little more important."[26] Given Stark's reputation as an eccentric, if not outrageous dresser, the sartorial analogy may seem far fetched. But as Garrick points out, there is an element of Austenian economy and irony in her treatment of personalities:

> Qasim is falling in love.
> The sayyids next door lend us their maidservant, a pretty round creature from Rakhiya in the next valley. Her name is Ne'ma (the same name as Naomi) and her face is like a very cheerful diminutive moon. Her voice has a lilt in it, a petulant little note of song, and she has small quick gestures and something funnily French about her. She is quite wealthy, chiefly in the ownership of girdles, of which she has gradually collected two, all studded with silver and coral beads, with amulet cases round the lower edge. The buckles are brass and come from Hajarein, and they are taken off when a woman is bearing a child, for every stage of life here has its appropriate clothes. Ne'ma has a husband somewhere or other, but I think he is going to divorce

> words of Socrates the answer to all doubts as to a life after death. I read Darwin, his *Life*, and *Voyage of the Beagle*, and the *Origin of Species* . . . I read enormously, picking at random: Peacock, Fanny Burney, Spenser, Browning, Hazlitt and Milton, Jane Austen and the *Castle of Otranto* and Frankenstein. I read them on a rock in the middle of a stream, surrounded by brown pools, where the moss is harsh, like velvet that has been washed and dried.[23]

During the two years she spent at London University before her studies were interrupted by the First World War (when she enlisted as a nurse on the Italian-Austrian front) she came under the spell of Professor W. P. Ker, who became her mentor and honorary godfather. She was with him when he died of a heart attack on an Alpine climbing trip in 1923. Ker, an expert on Icelandic and Anglo-Saxon epics and the transition from epic to romance in the English literary tradition helped to instill in Stark a passion for the English romantics, especially Keats and Wordsworth. Ker regarded imagination, as conceived by the two poets as "reason discovering truth, possessing itself of the reality in what it contemplates, . . . taking hold of the real life of the world, . . . not in an abstract allegorical manner, but dramatically." Mere description was not poetry: it was very difficult to find "mere description" in Wordsworth where inanimate or "mere dead reality–if there be such a thing–is quickened by the poet's mind and imagination, and so transformed."[24] Stark's sense of the sublime, poetic epiphanies, or passages that measure up to Bidney's formulation: "expansiveness, atemporality, mysterious and heightened intensity" are well represented in a passage from *Baghdad Sketches* describing the month of Ramadan:

> It is always strange and like a dream to walk in starlight among the narrower ways ...but now in Ramadan it is fantastic. The whole city rustles and moves and whispers in its labyrinthine alleys like a beehive swarming in the dark. One cannot distinguish faces: the murmuring figures glide by like flowing water, paying scant attention to the anomaly of a European in their midst at this late hour. The extraordinary unity of Islam comes over me. These crowds are moving through all the cities of the East: from Morocco to Afghanistan, from Turkey to India and Java,

tography, her artistic knowledge was considerable. Having grown up mainly in Northern Italy (where she lived for most of the ten decades of her life) she was steeped in the art of the high renaissance. Her house, the Villa Freia in the fourteenth-century hill-town of Asolo in the Veneto, contained an impressive collection of antiquities from Greece, Rome and Persia. Furniture made by local craftsmen was decorated with small landscapes and lyrical childhood scenes painted by her parents from brilliant sepia photographs made by Herbert Young, Robert Stark's wealthy photographer friend, who bequeathed his villa to Stark on his death in 1940. In the immediate post-war period when Italian craftsmen were desperate for work, Stark commissioned goblets based on designs in paintings by Italian masters such as Giorgione and Veronese from the Venini glassworks in Venice. The marble stucco draperies framing the shell-shaped tub in her bathroom was inspired by Botticelli's *Birth of Venus*. Stark's visual flair, steeped in renaissance aesthetic, is manifested in her photographs. Many of the pictures are short on technical quality: she rarely used a tripod, did not wait for perfect light, the negatives are often scarred and there is sometimes flare on the lens. But the subjects–especially people and children-are often compelling and some of the compositions are brilliant.

The same can be said, *a fortiori*, for her literary education. According to Izzard, her parents who were comparatively well-heeled bohemians before they separated believed that "intellectual skills were not to be forced on a child, but fostered only if they manifested spontaneously in the course of its development."[22] As a child she had made up for her lack of formal education by reading voraciously, a habit that increased in adolescence, after an appalling accident at the factory had ripped off part of her scalp and left her permanently scarred. (She remained self-conscious about her appearance throughout her life and compensated for her sense that she lacked the more desirable feminine attributes by wearing flamboyant clothes and exotic hats in the most improbable settings). In *Traveller's Prelude*, the first volume of her autobiography she describes the enthusiasm with which she devoured her father's bookshelves in Devon, where the family sometimes stayed:

> I read and read continuously through this summer and the following few years as I have seldom had the freedom to do since. Indeed what happened to me between the ages of sixteen and seventeen is vague in my memory in comparison with books. I read Plato and found, and still find, in the

have the Hadhramaut without its inhabitants nor can one shoo these people away and still be welcome among them: the very corner-stone of their democracy is a general accessibility."[20] Thompson blamed Stark for underestimating the impact that the fast of Ramadan would have on her workers. Stark in turn regarded Thompson as lacking in cultural sensitivity. Matters came to a head when Thompson brusquely brushed a labourer aside to examine a find, causing a riot to break out in which one man was seriously injured. The argument was not just about a clash between the personalities of two powerful women. Stark perceived in Thompson's single-minded pursuit of knowledge an example of Western arrogance. By giving scientific inquiry priority over human relations the archaeologists were exploiting the people of the valley. They were failing in their obligation to behave as guests.

Stark's two Hadhramaut books reveal her skills as a writer in a manner that sets her apart from Bell as well as most of her male contemporaries. Unlike such typically masculine travelers as Thesiger, Burton and Philby, who were focused on the objectives of their journeys (whether discovering the sources of the Nile, penetrating Mecca, or crossing the Empty Quarter), the ultimate goal for her was far less important than the encounters she had on her journey. *The Southern Gates of Arabia*, which is perhaps her finest travel book, is the story of failure. She never reached the city of Shabwa, previously unvisited by Europeans, and never succeeded in following the ancient incense trail beyond regions already explored by other western travelers. What she achieved and recorded is lively, interesting and significant, not because of the places she saw and described which had been seen or described before, but the people she encountered on her way. She had an artist's eye for the details of manner and dress, a novelist's ear for dialogue. Neither of these talents seem arbitrary nor accidental.

Although a recent biographer discloses that Stark may have been the natural daughter of an American businessman with whom her mother had an affair,[21] she grew up in an artistic household. Her legal father, Robert Stark was a modestly successful sculptor with a special talent for modelling animals. Her mother, who happened to be his first cousin, was an accomplished amateur pianist who had been brought up in an artistic family in Florence. Although Stark's university education had been interrupted by the First World War, she was extremely well-read in English and European literature–to which she added, in due course, an impressive knowledge of Arabic, Farsi, and Turkish. Although she had never formally studied painting, scuplture or pho-

> It makes me feel a kind of pariah from my own kind, and awfully disgusted, because after all I really have done nothing, and beyond wishing to talk as much Arabic as I can, and regretting that we can't be less superior and more polite, I am not even pro-native, certainly as much of an imperialist as any of the people here.[18]

Stark's human and artistic instincts ran in the opposite direction to the imperialism she would continue to espouse at a formal level. Where most Europeans were mistrustful or suspicious of the local people, she had an almost naïve belief in human goodness and natural honesty. On the Hadhramaut journeys she soon discovered that the worst thing a traveler could do was to scatter money about: "We insult and corrupt people by treating their goodness as if it could be paid for . . . Nothing is more insulting than to refuse to be under an obligation."[19] Presenting herself as a pilgrim or supplicant she understood something that eluded most Europeans–especially the British for whom it was a point of honour to "pay one's way": to be obligated to people was to place oneself under their protection.

Stark's attitude to the people of the Hadhramaut was at the centre of the famous row with the archaeologist Gertrude Caton Thompson that lies at the centre of her third travel book, *A Winter in Arabia*. By now, well established as an Arabist and writer, Stark had joined up with Thompson for an archaeological expedition financed by Lord Wakefield, a wealthy British philanthropist. Thompson had a distinguished record of digs in Malta, Egypt and Southern Africa. In Rhodesia she had created controversy by supporting the opinion of other archaeologists that the famous ruins of Zimbabwe had been produced by indigenous Africans without assistance of the more 'advanced' Semitic peoples from Arabia–a theory that was popular in the European settler community. The Wakefield expedition was intended to explore any possible links between the ancient Sabaean civilization of South Arabia and Zimbabwe that might be thought to confirm the 'racist' hypothesis. Stark's role was to handle relations with local people so the two scientists–Caton Thompson and her colleague, the geologist Elinor Gardner–could carry on digging without interruptions. The expedition was fraught with difficulties from the start; the arrival of three unaccompanied English women in Huraidha almost caused a riot. When Thompson asked Stark "to arrange things rather better, so as not to have a crowd," Stark replied: "One cannot

doubt by Dickens's early masterpiece *Sketches by Boz*, were regarded as an appropriately feminine form by which women of the empire were permitted to express themselves while remaining "on the peripheries of colonization, collecting from that vantage point peripheral images of people and places." Women were permitted to sketch the landscape and physiognomy of the people among whom they lived "as long as they remained immune to the sociological conclusions of their own data, entering the political domain in order to aestheticize rather than to analyze."[16] In Stark's hands, however the genre developed a subversive momentum as she became increasingly frustrated by the restrictions British officials placed in her path. When she accepted an invitation to visit a cousin of her teacher's, a sheikh residing in the desert outside Baghdad, she was formally advised to abandon the trip, and two British women companions were pressured by their husbands not to go. Eventually she did find a British woman companion who spoke Arabic, and went ahead with the visit. But the episode, reminiscent of E. M. Forster's *A Passage to India*, helped her come round to a reluctant acceptance of Iraqi independence. Her sympathy for Arab resentments grew in parallel with her frustrations at with the British administration, surfacing in sketches that become dangerously political, such as "The Making of a Nationalist":

> The greengrocer came up to me in the street one day and in the best manner of the *Arabian Nights* told me a wealthy householder, having heard of my interest in the Arabic language, asked permission to call. . . .
> The householder's name was Nasir Effendi. . .
> After his first visit, he came nearly every afternoon.
> . . . Having climbed to my room, smoked a cigarette, drunk a cup of coffee and exchanged news of the day, he would open the [Arabic] paper out upon my table and lead me, with many halts and interruptions, through the Baghdad journalists' flowers of invective, chiefly directed against our British crimes.[17]

At the same time part of the resentment she felt about this and other examples of British snobbishness was the pain of being excluded from the imperial club. She confided her bitterness to her mother in Italy:

resilience, and enthusiasm. Twice, she fell ill in remote places, her life at the mercy of local doctors or folk remedies. A third time–in the Hadhramaut–she was fortunate enough to be rescued by the Royal Air Force. Her illnesses, in many cases, were the result of her insistence–so unlike Miss Bell–upon eating local food and sleeping alongside the women and their sometimes-infected children, in the harems. She insisted on sharing the flies, the smells, the squalor, and the dignity of their lives.

In later years Stark became an explicit advocate of imperial power. As her reputation expanded, her social contacts with the colonial authorities grew stronger. In due course she became "convinced that the British Empire, in combination with modern education, communications and travel, presented the greatest opportunity in history to foster human fellowship."[13] Unlike more radical critics of the imperial system, she did not oppose the exercise of British power in principle, but believed that it would achieve the aim of fostering human fellowship if it were more inclusive. In Garrick's words "Stark criticises the behaviour and attitudes of the British administration, but she does not impugn its right to exist . . . Her aim is reform of the Empire, not its abolition."[14]

On her first visit to Baghdad in 1928, she had scandalized the British colonial establishment by renting a house in the city's red light district, where she came closer to the lives of ordinary people than any other European. Knowing her to be poor like themselves, they were not made to feel inferior. "The nicest way to know people" she wrote to her father "is not to be important or wealthy".[15] Her command of Arabic, her penchant for wearing Arab dress and the fact that–having been brought up in Italy–she spoke English with a slight foreign accent, made her an immediate object of suspicion to the British authorities, and rumours started circulating that she was a Bolshevik agent. She despised the parochialism of British officials who did not mix socially with Iraqis. A properly functioning empire should be based on voluntary cooperation. Petty snobbery and racism should be banished. Under the guise of concern for her health and safety she was pressured into moving to a place where she could be observed more closely by British officials and their wives. Her frustration was reflected in the articles, republished as *Baghdad Sketches*, she wrote for the English-language *Baghdad Times*.

As Garrick suggests, these early articles or sketches conform to the model of "feminine picturesque" as defined by Sara Suleri in her study of British women writers in India. "Sketches," inspired no

were frustrated in love, through indifference, betrayal, or bereavement, but enjoyed close and enduring relationships with men. Both were Imperialists who served Britain with distinction in wartime, and most probably placed special knowledge acquired in the course of their travels at the disposal of military intelligence. In the male-dominated realm of public service both showed scant regard for bureaucratic hierarchies, corresponding with chiefs above the heads of their superiors, inviting accusations of meddling and intrigue. Both at times appeared jealous of other women, not least because each was conscious of her reputation as an exceptional woman in a man's world.[11] Intellectually, however, they were poles apart. Bell was a scholar rather than an artist: she took a serious interest in archaeology, working on Byzantine churches in Syria with Sir William Ramsay the epigraphist, and mapping the ancient Abbasid mosque and place of Ukhaidir in Iraq. An accomplished scholar of Persian and Arabic, her translations of Hafez are still reckoned among the finest in English. There is a scholarly detachment about her writing that reflects both her intellectual outlook and her situation as the "grande-dame" traveling in the desert. As Stark would write to Hubert Young, a family friend, in 1929 after her first expedition to the Jebel Druze in Syria with her friend Venetia Buddicom (when they were briefly arrested by French colonial police): "I am re-reading Gertrude Bell's *Syria* and comparing her route with ours. She however traveled with three baggage mules, two tents, and three servants: so I consider we were the more adventurous. She also says that the water in the J[ebel] Druse 'is undrinkable by European standards', so I suppose our standards cannot be European."[12]

The letter goes to the heart of the difference between Bell and Stark's traveling styles. Where Bell had servants and dined alone in her tent, Stark's relative poverty made it necessary for her to share meals with her fellow travelers, whether these were people with whom she shared a taxi in the case of her first journey from Damascus to Baghdad, or the guides and muleteers she took with her when there were no "jeepable" roads. Where Bell, the grand Victorian lady, believed that the natives should know that one came 'from a great and honoured stock,' travelled with her cook, her train of mules or camels–there were seventeen camels on the famous trek to Hail–Stark, on her initial journeys at least, was a little Miss Nobody who ventured into regions few Europeans–least of all an unaccompanied woman–had dared to enter before. She was often short of cash, and had nothing to sustain her beyond her native wits, her charm,

writing, especially in the letters written to family and friends that formed much of the "raw material" for her books: "All that was best in Freya's talent came to the fore as a letter writer. She could sketch in a scene or an individual with brilliant economy, a landscape artist assembling detail to be worked up in the studio to a finished composition."[9]

If Fussell's dismissal of Stark's writing is far from being uncontested, the same can be said of the accolades she received as a traveler. Despite the Royal Geographic Society's recognition of her achievements, the traveler Wilfred Thesiger whose epic journey by camel across the Empty Quarter in southeast Arabia was a landmark of exploration in the era preceding the arrival of the Toyota Landcruiser, told Izzard that her explorations did not exceed "what any moderately enterprising Embassy secretary could have managed":

> If any one woman was to be thought of as a serious traveler" Thesiger told her, it had to be Gertrude Bell. There was nothing else in the same class as the last arduous and dangerous 3-month camel journey she made in December 1913 across the Nejd desert from Damascus to Hail, then over the Euphrates to Baghdad and a return crossing of the desert to Damascus. It was derogatory even to think of a person like Freya as being in the same category.[10]

In terms of their respective styles of travel, this contrast seems brutally unfair. Unlike Stark, Bell came from a wealthy aristocratic English family and traveled in the grand Victorian style of a female predecessor in Arabian travel, Lady Anne Blunt who visited Hail, stronghold of the Ottoman-backed Rashid family, in 1878. By any reckoning Bell belonged to Britain's ruling elite. The granddaughter of a Durham steel magnate and liberal MP, she was related to some of Britain's most influential families. One of the first women to be admitted to Oxford, she took a brilliant First class degree in history after only five terms, despite enjoying a vigorous social life. Her interest in the Middle East began when she stayed in Tehran with her uncle who was Britain's ambassador. The book in which she described her experiences, *Safar Nameh* or Persian Pictures, is vivid and colourful, with a sharp eye for detail, not unlike Stark's earliest works: *Letters from Syria* and *Baghdad Sketches*, which were published after the success of *Valley of the Assassins*. There are some remarkable similarities between the two women: both opposed the suffragist movement; both

> admirable as the travel has been, the dimension of delight in language and disposition, in all the literary contrivances isn't there. Her reward is due not from criticism but from the Royal Geographical Society, which has properly conferred upon her medals and grants. She could never say, as [Evelyn] Waugh does, "I regard writing . . . as an exercise in the use of language, and with this I am obsessed." She could never say, as Waugh does, "Style alone can keep [the writer] from being bored with his own work.")[4]

The American Fussell's brusque dismissal of Stark's literary merit, in particular his claim that her writing lacks "the dimension of delight in language and disposition, in all the literary contrivance" stands in contrast to the endorsement of her style by the veteran British literary traveler Patrick Leigh Fermor,

> Sprung from an earlier generation, Dame Freya Stark has escaped the decay of literacy which has smitten the rest of us . . . there is indeed something unusual in the lucidity of her style, its balance and smooth flow. In writing as in speech her sentences always fall on their feet with a light, spontaneous aptness.[5]

In a similar vein the poet and novelist Lawrence Durrell, author of the *Alexandria Quartet*, found "memorable poetic density"[6] in her writing, a perspective shared in a detailed analysis of her style by the literary scholar Justin Garrick, who admires the "subtle control" she exercises over both the denotative and connotative dimensions of her language, seeing in some passages "text book cases of literary epiphany" of the type described by Martin Bidney: "expansiveness, atemporality, mysterious and heightened intensity."[7] According to Garrick, rather than simply recording the bare facts of what she observes, "Stark transfuses them with symbolism that heightens their interest and gives greater cultural resonance to her personal experience. She skillfully condenses a random train of events into a potent single scene, and she gives a barren, static landscape colour, light and motion."[8]

Even Stark's biographer Molly Izzard, whose work, commissioned by Murrays was rejected by its publishing director Jock Murray (a close friend of Stark's for more than half a century) for taking too critical a stance towards her life and work, is impressed by the quality of her

trial world was difficult enough even for those Europeans working for governments or businesses who could afford the best facilities available (chauffeur-driven cars, luxury hotels in major cities like Cairo and Jerusalem, manned by attendants who tried to replicate the standards of comfort to which well-funded Europeans were accustomed). For an unattached woman with very little money, without local protectors or powerful family connections, merely getting about was a feat in itself. Stark's accomplishment as a traveler in exploring the region of Luristan in western Iran in 1931 earned public recognition from the prestigious Royal Geographical Society in London, with the bestowal of the Back Memorial Prize in June 1933. This accolade, which gained her social respectability and laid the groundwork for her reputation as a "traveler," was followed in 1934 by the award of the Burton Memorial Medal by the Royal Asiatic Society. Only four people had been awarded this medal, named after the famous British explorer and linguist who accompanied John Hanning Speke, discoverer of the sources of the Nile, on his expedition to the Great Lakes of Africa and made the pilgrimage to Mecca, disguised as a Malay, in 1854. Stark was the first woman recipient of the medal (now in my custody) which carries Burton's profile with his adopted name 'Haj Abdullah" in Arabic lettering. In 1942 after Stark's famous visits to the Hadhramaut had been recorded in two travel books and a volume of photographs, she received the Royal Geographical Society's highest distinction in the form of the Founder's Gold Medal. While her initial awards brought her the attention of the British colonial establishment, it also opened doors to literary recognition. On the strength of the Back Memorial Prize she received her first book contract from the prestigious firm of John Murray, publishers of Byron and other luminaries. *The Valleys of the Assassins*, her first full-length travel book, was published in 1934 and was an immediate success.[3]

Paul Fussell, among other critics, adopts the view that it is as a traveler rather than a writer, that Stark's reputation properly rests. In his widely-read study *Abroad: British Literary Traveling between the Wars*, Fussell disparagingly confines Stark's literary oeuvre to a few sentences framed in parenthesis:

> (Someone is sure to ask why I've not dealt with the travel books of Freya Stark, and I will have to answer that to write a distinguished travel book you have to be equally interested in (1) the travel and (2) the writ'ng. In Stark's works,

A Subversive Imperialist: Reappraising Freya Stark

Malise Ruthven

When Dame Freya Stark died in 1993 at the ripe age of 101 she left a remarkably rich and varied body of work. In addition to twelve travel books, dozens of articles, three books of essays, and a four-volume autobiography, she produced eight volumes of letters, as well as a one-volume selection from the letters edited by Caroline Moorehead.[1] Stark was not only a prolific writer, she was an accomplished photographer. In the 1980s when her mind was beginning to lose its focus I collected some six thousand black and white prints which she had bound into volumes at her own expense and brought from her house in Italy to the Middle East Centre at St Antony's College, Oxford where there are now held, together with the fifty thousand-odd negatives from which they were derived. Eight selections from this collection, which includes some remarkable images of Iraq, Kuwait, and the Hadhramaut region, dating back to the early 1930s before the impact of oil and modernization, have been published, including four selected by myself. A number of these remarkable images were previously published in my memoir *Traveller Through Time*. There are now two full-length biographies in addition to Caroline Moorehead's short biography, and several shorter studies, plus Justin Garrick's Oxford PhD thesis which is likely to be published in due course. Although Stark's popularity has fallen in the decade since her death there can be no doubt that her position in the canon of travel writing is secure.[2]

In an era of ever cheapening travel when the remotest corners of the earth are being visited by growing hordes of tourists armed with cameras capable of instantly transmitting images (still and moving) to friends or editors back home, it requires a considerable effort of the imagination to gauge the extent of Stark's achievements as a writer and photographer. Traveling through Syria, Iraq, Iran and Southern Arabia in the 1930s before oil, asphalt, aviation, or even air-conditioning had transformed the region into an arm of the modern indus-

when dry it held the shapes of the stucco, in the case of the Alhambra.

[30] Jones, 69.

[31] Michael Darby, *Owen Jones and the Eastern Ideal*, unpublished thesis (London 1974), 65.

[32] Robert Irwin, *The Alhambra* (London: Profile Books, 2004), 152.

[33] Irwin, *The Alhambra*, 151.

[34] *The Athenaeum* 21 December 1850.

[35] From Victor Hugo, 'Grenade', *Les Orientales* (1829).

[36] James Wild worked with Jones on the publication, and was probably encouraged by Jones to travel to Egypt, later supplying many of the drawings of 'Arabian' decoration for *The Grammar of Ornament* and architect of one of the few 'Islamic' buildings in London, Christchurch, Streatham; here Jones helped with the colourful decoration.

[37] Qtd. in Michael Darby, 64.

[38] For a detailed analysis of the lecture, see Darby, 76-80.

[39] *The Athenaeum* 21 December 1850.

[40] George Field's influential *Chromotography* had been published in 1835: see John Gage, *Colour and Culture* (London: Thames & Hudson, 1993) 213-21.

[41] Jones, 1.

[42] Jones, 5.

[43] Jones, 8.

[44] Jones and Goury, Pl. XIII.

[45] Jones, 57.

[46] Jones, 58. See also Ernst Herzfeld, in *Geschichte der Stadt Samarra* (Hamburg, 1948).

[47] Jones, 55-60.

[48] Jones, 61.

[49] Jones, 61-64.

[50] Jones, 61.

[51] Jones, 66.

longstanding friend of Jones (in particular collaborating with Jones in the design of the Egyptian Court at the Crystal Palace). John Gardner Wilkinson was on the move, working on his *Manners and Customs of the Ancient Egyptians* (3 volumes, published in London in 1837); Edward Lane, also employed by Hay, was already at work on his exhaustive *Manners and Customs of the Modern Egyptians* (London, 1836). Hay was to publish his *Illustrations of Cairo* in 1840, with drawings by Hay himself, Owen Carter and C. Laver.

[15] For that charting see Sarah Searight, "Robert Moresby and the charting of the Red Sea," *History Today* 53.3 (March, 2003): 40-47. Also J.R.Wellsted's *Travels in Arabia*. 2 vols (London, 1838).

[16] Jones and Goury, Pl. XIII.

[17] Jones and Goury, Pl. XVIII.

[18] *The Builder*, 383-84.

[19] A. Dupuy was a French lithographer and architect who had travelled with Bonomi and also worked with Hay. See Morris Bierbrier, *Who was Who in Egyptology* (London: Egypt Exploration Society, 1995), 133.

[20] J. A. St. John, *Egypt and Mohammed Ali*, 2 vols. (London: 1834), II, 37.

[21] In a letter among Bonomi papers in the possession of Mrs. Neville-Rolfe , Goury describes 'vent contraire, mauvais équipage, près de 23 jours en route' (as quoted by Dr. Ferry).

[22] For details, see Robert Irwin's *The Arabian Nights: A Companion* (London: Allen Lane/The Penguin P. 1994), especially 9-28.

[23] Prisse d'Avennes' *L'Art arabe d'après les monuments du Kaire* (Paris, 1877) fully emphasises the wealth of colour in those monuments that so attracted Jones.

[24] N. J. Warner, *Monuments of Historic Cairo* (Cairo: ARCE, 2005).

[25] Birch, "Introduction," Jones and Goury, 1.

[26] Jones, *The Grammar of Ornament* (London: Day & Son, 1856), 63.

[27] Jones, 61; the finished watercolour of the tomb is in the Victoria & Albert Prints & Drawings Dept.: A202.8273.B, dated October 1833.

[28] John Sweetman, *The Oriental Obsession* (Cambridge: Cambridge U P, 1988), 119.

[29] Moistened 'unsized' paper–absorbent and therefore malleable, like blotting paper–was ideal for squeezing round moulded decoration so that

[4] See also Dominique Vivant Denon, *Travels in Upper and Lower Egypt* (London, 1803).

[5] Thomas Hope, *Household Furniture* (London, 1807).

[6] Quoted in Sarah Searight, *The British in the Middle East* (London: East West Publications, 1979), 237.

[7] See Joseph Bonomi and Samuel Sharpe, *The Alabaster Sarcophagus of Oinempthah I, King of Egypt, now in Sir John Soane's Museum* (London, 1864).

[8] Giovanni Belzoni, *Narrative of Operations and Recent Discoveries within the Pyramids, Temples, Tombs etc.* (London, 1809). The 24-volume *Description de l'Égypte* was published in Paris between 1809 and 1824.

[9] *The Builder* (May 9, 1874): 383-86.

[10] For instance in Alexandria in 1832 Dr. Edward Hogg stayed at Locanda delle Tre Ancore, one of only two European-style inns and noted a third established by the time of the publication in 1835 of his *Visit to Alexandria* (I, 91); there was also 'a small English establishment' but inconvenient for travellers because of 'the fixed and early hours of eating'.

[11] A copy of Coste's *Drawings of Old Cairo* is in the Searight Collection; see Briony Llewellyn, *The Orient Observed* (London: Victoria & Albert Museum, 1989), 84.

[12] Ferry, 12.

[13] *The Builder*, 383.

[14] The notes accompanying the plates in O. Jones and J. Goury, *Views on the Nile* (London, 1843), in this case for Pl. XVIII, were by Samuel Birch of the British Museum, who describes Abu Simbel's monuments as 'Aegyptian monuments existing in Nubia.' It is interesting to briefly note other visitors whom Jones and his friend Goury might have met in that winter of 1832-33 in the Luxor-Thebes area. The wealthy Scotsman Robert Hay was prominent among them, who had recruited a team of draughtsmen to accompany him to Thebes to record some of the monuments and look for others. (The fifty-eight volumes of Hay papers are in the British Library, consisting of drawings, plans and copies of inscriptions from ancient Egyptian monuments: Additional mss. 29812-60; 31054; 38510.) The well-travelled artist and sculptor Bonomi had already spent eight years in Egypt, mainly working for Hay; he was to become a

Drawings Department. Fitness, proportion, harmony , he argued, were the principles underlying the true beauty of colour, a message for today as for mid-nineteenth-century Europe.

Europe had been familiar with the designs and artefacts of the 'oriental' world since the twelfth century thanks to returning Crusaders, while in the sixteenth and seventeenth centuries the opulence of the Ottoman world and its position astride the termini of the Silk Road attracted merchants from Italy, France and Britain and resulted in the 'Turcomania' of seventeenth and eighteenth centuries. By the late eighteenth century commercial interest had led to artistic interest. In the nineteenth century European political and economic pressures on the Ottoman Empire, and that Empire's various military and naval defeats, resulted in European condescension and all too often denigration of the artistic heritage and culture of the Middle East.

Jones' 'vision of the Orient' aroused the designers and decorators of mid-Victorian Britain to look at the world around them and radiate it with the strong primary colours which he so applauded when he encountered them in Egypt and Andalucia. He thereby highlighted an aesthetic world, ancient and medieval, from which the new architectural media of nineteenth-century Europe had so much to learn.

Notes

[1] I came to know John Rodenbeck (to whom this volume is dedicated) and his wife Buffy as hospitable hosts, and as supporters of my grandmother Dorothy Brooke's Animal Hospital in Egypt; John as an early member of the Association for the Study of Travel in Egypt and the Near East (ASTENE) which I helped to found; and both John and Buffy for their involvement with The Society for the Protection of the Architectural Resources of Egypt (SPARE). Their friendship has been a heart-warming and rewarding experience.

[2] Some of them in the Searight Collection built up by my father Rodney Searight, now in the Victoria and Albert Museum in London.

[3] Kathryn Ferry, *ASTENE Bulletin* 17 (Autumn 2003): 12. I am indebted to Dr. Kathryn Ferry for sharing her researches with me.

ration of Bayn al-Qasrayn buildings, preferring the near contemporary decoration of the Alhambra. He also copied decorative elements from a large metal dish, and from a 1384 copy of the Quran, which he apparently found in the Mosque of al-Barquq—'a very perfect lesson both in form and colour'.[47]

I shall skip over 'Turkish Ornament' which Jones by and large disapproved of ('when the art of one people is adopted by another having the same religion but differing in natural character and instincts, we should expect to find a deficiency in all those qualities in which the borrowing people are inferior to their predecessors. And thus it is with the art of the Turks . . .');[48] one can only imagine Jones and Goury had bad experiences during their visit to Constantinople (too much Blue Mosque perhaps?).[49] He did, however, commend the decoration in the sixteenth century mausoleum of Suleyman the Magnificent and included a superb plate of the vault in which cusped panels alternate with horizontally and vertically aligned 'knots' in black against a rich red background (the famous 'Armenian bole' of late sixteenth century Ottoman ceramics).[50] The watercolour of this panel is in the Victoria and Albert Museum.

'Moresque Ornament' from the Alhambra receives the highest praise, as one might expect, the place 'in which their marvellous system of decoration reached its culminating point . . . We can find no work so fitted to a Grammar of Ornament as that in which every ornament contains a grammar in itself. Every principle which we can derive from the study of the ornamental art of any other people is not only present here, but was by the Moors more universally and truly obeyed.'[51]

For the rest of his life Jones was the great arbiter of decoration in architecture, both geometric and polychromatic, always concerned with the physical and spiritual nature of the age in which he lived. He was involved with the establishment of Henry Cole's Museum of Ornament which evolved into the South Kensington Museum and eventually the Victoria and Albert Museum; he continued to design interiors (several in Kensington Palace Gardens since demolished), textiles, tiles and 'mosaic pavements', book covers and title pages, many of these designs preserved in the Victoria and Albert Prints and

Of particular relevance here are Jones' chapters on 'Egyptian' (i.e. ancient Egyptian), 'Arabian' (i.e. medieval Islamic) and 'Moresque' (i.e. Alhambra) ornament. The Egyptian Ornament, which he describes as based largely on plant forms such as the lotus and the papyrus, gives us an idea of just how hard Jones and Goury must have worked during their time in Abu Simbel and, of course, Thebes. It also highlights their diligence in observing the world around them. In *Views* Birch had noted on Jones' behalf how the columns of the Great Temple at Karnak must originally have glowed with colour.[44]

In *The Grammar* Jones demonstrated how underlying principles of colour and form in ancient Egyptian monuments also characterised the decoration of medieval 'Arabian'–i.e. Islamic–buildings in Cairo. The chapter on 'Arabian Ornament' is perhaps the most interesting in the present context. The medieval architecture of Cairo has always played second fiddle to interest in Egypt's more ancient past; this was as true of Jones' day as it is of our own–sadly for the preservation of that remarkable heritage–and in a sense it has been a major incentive behind this essay. 'The mosques of Cairo are amongst the most beautiful buildings in the world,' Jones wrote. 'They are remarkable at the same time for the grandeur and simplicity of their general forms, and for the refinement and elegance which the decoration of those forms displays.'[45] Here Jones and Goury focused on the mosque of Ibn Tulun and the complexes of Qala^{c}un, al-Nasr Muhammad and Barquq in the Bayn al-Qasrayn; with the help of his brother-in-law James Wild he also included some decorative panels from private houses. Again vegetal forms are to the fore, with the emphasis on the continuity of the scrolled design, the arabesque, the split palmette, so much a feature of medieval decoration, perhaps influenced by the easy flow of Arabic script. Without knowing it, he also drew attention, in the case of Ibn Tulun, to the influence of that Samarra decoration later defined by the German archaeologist Herzfeld; its major characteristics are 'repetition, bevelling, abstract themes, total covering and symmetry';[46] a whole page of *The Grammar of Ornament* (Arabian No. 1) was dedicated to copies of stucco designs from Ibn Tulun. Jones was slightly less enthusiastic about the thirteenth-fourteenth century deco-

> Beauty of form is produced by lines growing out one from the other in gradual undulations.
> All ornament should be based upon a geometrical construction.
> Throughout the decorative arts every assemblage of forms should be arranged on certain definite proportions; the whole and each particular member should be a multiple of some simple unit.
> Harmony of form consists in the proper balancing, and contrast of, the straight, the inclined and the curved.
> In surface decoration all lines should flow out of a parent stem.
> Use flowers and natural objects but not as mere decoration.
> Colour is used to assist in the development of form, and to distinguish objects or parts of objects one from another.
> Colour is used to assist light and shade, helping the undulations of form by the proper distribution of the several colours.[42]

Then follow several more propositions on the use of colour, one of the main concepts being that 'no composition can ever be perfect in which any one of the three primary colours is wanting, either in its natural state or in combination.' Finally, stated Jones, 'the principles discoverable in the works of the past belong to us; not so the results. It is taking the ends for the means.' He goes on: 'No improvement can take place in the Art of the present generation until all classes, Artists, Manufacturers, and the Public are better educated in Art, and the existence of general principles is more fully recognised.'[43] I would suggest that it was largely thanks to the impact of Jones' *The Grammar of Ornament* that strong primary colours–blues, reds, yellows (or gilding)—became such a distinctive feature not only of architectural decoration but also of late Victorian interiors, furnishings and even clothes. But it was also crucially important in its emphasis on 'natural' forms blending with the object decorated, so influential in the later Arts and Crafts Movement.

tents of the building', by separating them with white.[40] In the end, according to *The Builder*, 'all who saw the building will remember the harmonious whole produced.' Already polychromy was becoming acceptable to mid-nineteenth-century Britain.

After the Great Exhibition a Crystal Palace Company was set up, to organise the move of the building to Sydenham in south London to provide a kind of architectural and educational museum: both Crystal Palaces exposed the general public to a recognition of foreign architecture previously only accessible to well-to-do travellers. Jones was appointed Director of Decorations, with special responsibility for the Egyptian, Greek, Roman and Alhambra courts. The Alhambra Court included a reproduction of part of the Hall of the Albencerrages; the Egyptian court contained vast plaster copies of the statues of Abu Simbel.

By now Jones was also deeply involved in the preparation of his monumental *The Grammar of Ornament*, based on observations and conclusions from his four years abroad as well as from the design world around him in Britain. His ambition was to arrest 'that unfortunate tendency of our time to be content with copying . . . the fashions peculiar to any bygone age, without attempting to ascertain . . . the peculiar circumstances which rendered an ornament beautiful, because it was appropriate.'[41] *The Grammar* was finally published in 1856.

The 'general principles' enunciated by Jones in *The Grammar of Ornament* are worth quoting:

> the Decorative Arts arise from, and are attendant upon, architecture.
> Architecture is the material expression of the wants, the faculties and the sentiments of the age in which it is created.
> All works of the decorative arts should possess fitness, proportion, harmony, the result of all which is repose.
> True beauty results from that repose which the mind feels when the eye, the intellect and the affections are satisfied from the absence of any want.
> Construction should be decorated. Decoration should never be purposely constructed.

Architects) where in 1835 he gave a notable lecture on 'The Influence of Religion'; in particular on ancient and medieval Egyptian monuments

> which, even to the present day, evince the power of imagination, the poesy and religious faith, of the founders of so gigantic a system of theology. . . . We feel the force of religion upon them. . . . Who that has stood beside the fountain of the Mosque of Sultan Hasan in Grand Cairo, or has trod the halls of the fairy palace of the Alhambra, has not felt the calm, voluptuous translation of the Koran's doctrines. . . . Finally, 'form without colour is like a body without a soul.'[38]

Colour was integral to the overall effect of buildings, combining with the religious fervour which had motivated their construction. Jones was preaching at a time when industrial materials, particularly cast iron, were coming into use for the new generation of industrial structures.

By 1850 he was appointed Superintendent of Works for the 'Crystal Palace' that was being designed by Joseph Paxton for the Great Exhibition. At the Institute of British Architects in December that year Jones gave a strong outspoken defence of his plans for the building's interior decoration, a sample of which had brought some severe criticism. And here Jones the colourist began to come into his own. The use and employment of colour had been too long neglected in Britain, so he argued; there was a failure to recognise the Greek use of polychromy; colour in the Crystal Palace being erected in Hyde Park would enhance every line of the building, 'would bring the building and its contents into one perfect harmony.' With ancient Egypt as his model he pointed out how the Egyptians had used primary colours, the Ptolemies secondaries and by the Roman period 'colours are still further degraded to dull and incongruous muddiness.'[39] Quoting the influential colourist George Field, he aimed to stick to the primaries in the building, 'in which the reflected rays are said to constitute white light', 'a neutralised bloom on the whole con-

most complete visual record of the palace.'[33] Its impact was helped by the fine precise watercolours of David Roberts and J. F. Lewis which were appearing about the same time. *The Athenaeum* proclaimed it as 'a judicious admixture of form and colour.'[34] It was prefaced with an emotive quote from Hugo:

> L'Alhambra! L'Alhambra! Palais que les Génies
> Ont doré comme un rêve et rempli d'harmonies.[35]

Goury and the Alhambra confirmed Jones' interest in colour–colour in ornament, colour as decorative architecture–and geometry, those two approaches gradually focusing on 'Egyptian', 'Arabian' and 'Moorish' traditions (as he would head these cultures in his book *The Grammar of Ornament*). The publication played an important part in the acceptance of polychromy; it also set a standard for cheaper colour printing. As his obituarist pointed out, colour at that time 'was as much feared as the small pox'. Jones set out most dramatically to remedy that.

Having married Isabella Wild, sister of the young architect James Wild[36] Jones also needed to earn a living, working on designs for 'illuminated gift books', wall papers, floors, textiles; he was also employed by Longmans and also by De La Rue (designs for playing cards and stamps for instance). He was involved in the decoration of Wild's church I Streatham, dedicated in 1841, distinguished by its minaret-like bell tower and details of the brick façade. Unfortunately Jones' polychromatic decoration of the interior, completed in 1851, has disappeared. He also worked on Vulliamy's Church of All Saints in London's Ennismore Gardens; *The Ecclesiologist* noted that 'the apse has been polychromatised by Mr. Owen Jones, and, we need not add, greatly improved by this adornment.'[37] In 1842 he produced 'designs for mosaics and tessellated pavements' and in 1844 designs for pavements in the Houses of Parliament. His interest in Egypt was sustaine ! by the publication in 1843 of his *Views on the Nile from Cairo to the Second Cataract*.

Meanwhile on his return from travelling he had joined the new Architectural Society (founded 1831, later the Institute of British

The Alhambra was the perfect setting in which to explore the issues of colour properties, colour arrangement, which were to have such a profound effect on Jones' career. The two friends immediately got to work making plaster casts and using unsized paper[29] to record the decorative details, fascinated by what Jones described as the 'easy readability and balance between lines of direction . . . and the "consonance" of line of the elongated S-curve', the palmettes and split palmettes, continuous scrolls, so much a feature of 'Islamic' decoration.[30]

Sadly Goury died in a cholera epidemic in August and soon after Jones returned to Britain via Goury's family in France. He returned to the Alhambra for a year in 1837 to check details of their work before publishing the two magnificent volumes of *Plans, Elevations, Sections and Details of the Alhambra*, which finally appeared between 1842 and 1846. Jones bore all the expenses of the publication, selling off family property in Wales to cover the costs. He set up his own lithographic press (installed in the attic of his chambers in The Adelphi) with the help of two experienced lithographers, in order to reproduce the Alhambra's decoration in colour; the costs were only partly defrayed by such sponsors as I. K. Brunel and August Pugin, Robert Hay and his old tutor Vulliamy amongst others. The first volume is particularly fine and includes a history of the Alhambra by the Spanish Arabist Pascual de Gayangos; delightful little lithographed vignettes are alongside the description of the plates. The colour of some of the plates is magnificent as is the attention to detail. Not surprisingly Jones was hereafter known as 'Alhambra Jones', and his publication played an important part in the movement towards an acceptance of polychromy in building design.[31]

In a recent book on the Alhambra, Robert Irwin contrasts the heady romantic treatment of the palace of the Nasrids, last ruling dynasty of Muslim Andalucia, typified by Washington Irving, with Jones' and Goury's.[32] He points out how the two men focused on the vestiges of paint they could still discover on stones and stucco (much had been obscured by whitewash). Although Irwin is critical of the 'metallic sheen' of some of Jones' subsequent plates (this was after all early days of colour printing), he comments that 'this is still today the

plates. It is a handsome volume, though probably not much of a money-spinner for Jones at a time when he was deeply involved in the costly production of his *Alhambra*.

From Cairo the two men then made their way to Constantinople. With the notable exception of the ceiling of the tomb of Sultan Suleyman ('it is the most perfect specimen of Turkish ornament with which we are acquainted and nearly approaches the Arabian'),[26] Jones was not impressed by the 'Turkish' adoption, as he put it, 'of Byzantine forms: on the same building, side by side with ornaments derived from Arabian and Persian floral ornaments, we find debased Roman and Renaissance details', the same tendency he was to deplore in contemporary British architectural decoration.[27] By the spring of 1834 Jones and Goury were in Granada, attracted by the 'rediscovery' of the great medieval Nasrid palace of the Alhambra.

The Alhambra was by far the most accessible example of Islamic architecture for inquisitive artists, architects and writers, 'its romantically suggestive exterior so suited to the age of picturesque tours.'[28] James Cavanagh Murphy had published his *Arabian Antiquities of* Spain in 1813. Washington Irving had published his *Conquest of Granada* in 1829 and his even more languid *Legends of the Alhambra* in 1832; Victor Hugo's *Alhambra* had appeared in 1829. It is quite possible they may have met the artist David Roberts, indeed may even have encouraged him to extend his travels to Egypt and the Near East. One has to bear in mind the size of the city, the shortage of available lodgings, even the tendency of the like-minded to meet, as for example in Thebes.

The palace is the colourist's dream. Goury, already fascinated by polychromy, may well have provided the inspiration for their visit to the Alhambra where the brilliant colours of the tile mosaic panels would have been ideal examples to back up current polychromatic theories. Since the eighteenth century the antiquarian world had been gradually coming to terms with the fact that the fine stone buildings of the ancient world had been painted with strong reds, blues, greens and sometimes gold (yellow the obvious substitute). An increased aesthetic awareness of colour was paralleled by attempts at scientific analysis.

known to the nineteenth-century European traveller. These were rarely visited by the growing number of European visitors focusing on the ancient wonders of the Nile. Coste had left Cairo by the time Jones and Goury arrived but they might have met Prisse d'Avennes–maybe up a ladder copying the intricate and colourful decoration of mosques, tombs and madrasahs, as they would do themselves.[23] In fact Jones and Goury seem to have spent barely a week in Cairo, enough, however, to impress on Jones the city's remarkable architectural and decorative heritage. In a fine new publication, *Monuments of Historic Cairo*,[24] that reproduces a number of later nineteenth-century photographs, Nicholas Warner gives an idea of how difficult it must have been in many cases for foreigners–especially conspicuous non-Muslims however circumspect their costume–to make their way through the dense urban structure which in many cases had engulfed the medieval buildings.

Some ten years after their visit, Jones arranged the publication of *Views on the Nile from Cairo to the Second Cataract, from sketches taken in 1832 and 1833, by Owen Jones and the late Jules Goury*, published in 1843. The notes to the tinted engravings of their drawings were by Samuel Birch, 'Sen. Asst. in the Dept. of Antiqs, Brit. Mus., Hon. Mem. of the Egypt. Socs. of Cairo'. The volume consists of thirty plates mainly of ancient monuments, with a few of medieval Cairo buildings at the beginning. These include three engravings by Jones of the city, two by Goury–a street scene and the interior of the mosque of Sultan Hasan—and a third by Jones of 'Tombs near Cairo' (the tombs of the Burji Mamluks) in the Victoria and Albert Museum. These were described as much neglected but particular admiration was reserved for the geometric decoration of a 'rapidly decaying' tomb known locally as that of 'Malik Adil' and a place of rendezvous for travellers to Suez, according to Birch's note to Plate III. In his introduction, Birch noted 'the brilliancy' of ancient Egyptian art, 'highly embellished with colour which relieved the monotony and gave a symmetry to the colossal proportions of [the] architecture and sculpture.'[25] One detects Jones the colourist speaking here; and on several of the monuments Birch draws attention to touches of colour not reproduced in the

> the two architects used to sally forth with their Arabs carrying their ladders, boards and implements for measuring, and return in the evening with a store of architectural knowledge derived from the surrounding remains that was quite astounding for accuracy and detail.[18]

Jones' fellow traveller, J. A. St. John described the social and intellectual scene at Thebes, illustrating the widespread interest in the country's ancient monuments:

> Our society was numerous . . . there were Mr *Catherwood* and M. Dupuis [Dupuy[19]], both artists who resided in our neighbourhood. Two other artists, Messrs *Gouri* [sic] and *Jones*, were living at Luxor, where Messrs *Welsted* and *Carlis* . . . had arrived a few days previously. Mr Arundale, the editor of the works of Palladio, likewise joined us, from *Dendera*, in the course of the week. Thebes therefore, during the whole of our sojourn, had rather the air of an English colony, than of an ancient and deserted metropolis. The day was spent among the ruins; the evening, with the greater part of the night, in conversation, the majority being men of talent, and enlarged experience, in whose company time passed unobserved, so that independently of the numerous monuments of ancient art, there found crowded together, Thebes presented to us many motives for prolonging our stay.[20]

By the end of April they were heading back downriver to Cairo, now in the teeth of the north wind, the voyage, according to Goury, taking over three weeks.[21]

Medieval Egypt had already begun to make a certain appeal to the 'orientalist' mentality as noted above; frequent editions of *The Thousand and One Nights* bear witness to this.[22] More to the point of the educated architectural mind, Cairo presented (and still does) the richest repertoire of medieval Islamic architecture and decoration

cessors they hired a felucca from the riverside at Bulaq, taking advantage of the prevailing north wind to sail upriver to the heart of antiquarian fervour, Thebes. In the obituary of Jones in *The Builder*, much of it written by Jones' colleague and longstanding friend Joseph Bonomi, he recalled Jones and Goury arriving in Thebes with the physician Dr. Edward Hogg.[13] As a physician Hogg must have been a useful companion for he records in his *Visit to Alexandria, Damascus and Jerusalem* that Jones was suffering from dysentery at the time. The two friends continued more or less directly upriver to the second cataract at Wadi Halfa, passing Abu Simbel on the way. Several months later they headed back downriver as the flood waters from the Abyssinian mountains effectively countered that north wind. They paused to sketch at Abu Simbel, in their *Views on the Nile* described as 'the most stupendous and beautifully executed' Egyptian monument.[14]

By February 1833 Jones and Goury were noted staying in Luxor along with two officers from the Bombay Marine, Wellsted and Carlis both of whom had been working with Captain Robert Moresby on the latter's charting of the Red Sea.[15] In Luxor they explored Karnak, the writer in *Views*, Samuel Birch, later wrily observing how 'everything at Karnak is on a scale scarcely conceivable to a native of a country where the material is dearer and labour more difficult to obtain.'[16] The Great Temple 'resembles the palace of an extinct race whose conceptions will never again be realised.' Soon they had crossed the river and settled down with Robert Hay and company, recording the funerary monuments spread so magnificently around the west bank of the Nile. In his *Views on the Nile* Jones included a sketch perhaps of himself and Goury relaxing in great comfort, *nargilahs* to hand, in the well-furnished tomb of Rameses IX, previously occupied by Champollion.[17] After spending some time in the Valley of the Kings they established themselves back at Thebes this time in the Ramasseum. In his obituary of Jones, Bonomi described them employing local fellaheen:

> and some of their boats even, to build a wall across the arch separating the kitchen from the studio, which was lighted by a large hole in the roof . . . From this improvised abode

industrialising Britain, the potential for peaceful travel and the revolution in communications with the development of the steamboat were all factors to encourage the European zest for exploring the wider world. Victor Hugo's *Les Orientales*, published in 1829, was quoted by Jones on the title page of his *Alhambra*. Artists, architects, and antiquarians were all enticed by a little known but now seen as accessible part of the Orient. In the case of Jones, 'the grand calm of the East, its poetry, the mythical style of its architecture, the great lesson to be learned from its stones' doubtless had a powerful effect on him.[9]

By the 1820s a number of Europeans also lived and worked in Egypt: French technicians who had accompanied Napoleon stayed on to work for the new Viceroy, Muhammad Ali; the Viceroy also recruited the young engineers Linant de Bellefonds and Prisse d'Avennes (Jones might well have met the latter in Cairo), both of whom, like Jones, were to make remarkable contributions to European understanding of Egypt. Where they stayed, who accommodated them is a useful topic for research in itself; it is worth noting that there was not a lot of choice in accommodation and therefore chance meetings were not so improbable.[10] The architect Pascal-Xavier Coste was invited to Egypt by Muhammad Ali in 1817 to build a saltpetre factory. That completed, he stayed on to advise on various other modernising enterprises dear to the Viceroy's heart who also gave permission for him to measure and draw the main medieval buildings in Cairo (published in Paris in 1837 and 1839).[11] In Alexandria there were also entrepreneurs such as the British banker and entrepreneur Samuel Briggs who recommended to Muhammad Ali the digging of the Mahmoudiyyah Canal between Alexandria and the Nile at Atfeh; and, above all, the dynamic Thomas Waghorn was rushing between Alexandria and Cairo advocating steam communications for mail and people between Europe and India via the Overland Route through Egypt. Thus, when Jones disembarked at Alexandria late in 1832 (not, however, by steamboat) antiquarian interest in pharaonic Egypt together with entrepreneurial interest in contemporary Egypt was in full swing.

Information about Jones' and Goury's movements over the winter of 1832-33 is sparse.[12] Following in the tracks of a crowd of prede-

and London. In the salons of Paris (and rather less so in London) gracious ladies draped themselves on *chaises longues* turbaned *à la Turque*. It is a background with which Owen Jones would have been familiar from his studies with Vulliamy and at the Royal Academy.

Napoleon's expedition to Egypt in 1798, with its accompanying team of *savants* forewarned of the country's wealth of ancient monuments, is often seen as a catalyst for much wider interest; Dominique Vivant Denon's splendidly illustrated *Voyage dans la Basse et la Haute Égypte pendant les Campagnes du Général Bonaparte* was published in Paris in 1802 and translated into English in 1803 and would almost certainly have been known to Vulliamy and perhaps Jones.[4] A more monumental result of the expedition was the multi-volume *Description de l'Égypte*, containing detailed architectural drawings of the country's medieval as well as pharaonic heritage. Both publications inspired the early nineteenth-century 'Egyptianising' craze in Britain that had the British architect-designer Thomas Hope designing an 'Egyptian room' and decorating chair legs with sphinxes.[5] The Egyptian Hall in Piccadilly was typical of the craze although castigated by architect Sir John Soane as demonstrating the 'puerile imitation of Egyptian styles'.[6] Soane's house in Lincoln Inn's Fields later became the home of the sarcophagus of Seti I, one of many trophies collected by the Italian Giovanni Belzoni on behalf of Henry Salt, British consul in Alexandria.[7] The removal to London and Paris of Egyptian antiquities that Denon had described was another aspect of European 'interest' in the Near East. Again Jones would surely have visited Belzoni's trophies, most of them on display in the British Museum. Meanwhile Denon's personal account was followed by several others: among them were Belzoni's own travels, and the *Description de l'Égypte*.[8]

Interest in the 'exotic' world of the East was also aroused by Byron, firing British imagination with such poems as *Bride of Abydos* and *Destruction of Sennacherib*, and Shelley, whose *Ozymandias* also worked its charm, while Shelley, Keats, and Leigh Hunt competed to write the best sonnet about the Nile. The end of the Napoleonic wars, the economic recovery that came with peace, particularly in rapidly

Jones continues to play a relevant role today, both from the somewhat narrow art-historical perspective in looking at nineteenth-century European aesthetics (for Jones was one of a band of architect-decorators fascinated by the Middle East), as well as in the wider appreciation of alien cultures which he was so influential in bringing to the attention of the nineteenth-century 'Victorian' public, an appreciation which is no less crucial today.

Owen Jones was born in London, the son of a Welsh furrier and antiquary. At the age of sixteen he became a pupil of the architect Lewis Vulliamy. In 1819 Vulliamy had won a Royal Academy travelling scholarship (an interesting sign of those travelling times) which had taken him to Italy, Greece, Asia Minor and Constantinople, and the master's sketches of the buildings of that city would have been familiar to the young Jones.[2] Jones also studied at the Royal Academy. In 1831, aged only twenty-three, he set off on his own grand tour, sketching as he went; he sailed to the continent, visiting Paris, Italy, Sicily and Greece and finally crossing the Mediterranean to Egypt. Somewhere along the way he met the French architect Jules Goury with whom he shared a fascination for polychromy; Goury had already built up a portfolio of studies of colour on classical Greek and Roman buildings.[3] It was a time when colour, in both its romantic and scientific connotations, was at the forefront of discussion of art and architecture. Archaeologists and antiquarians had already noted the use of polychromy on buildings of the classical world as on those of newly explored monuments in Egypt, Mesopotamia and Iran. Such discoveries coincided with the invention of vivid synthetic paints as well as developments in colour printing to stimulate the whole polychromy debate that came in due course to be at the heart of Jones' career.

A stimulant to travel in the Near East–quite different in inspiration from the antiquarian—stemmed from the earlier and enduring 'Turcomania' which was fashionable throughout Europe in the eighteenth century: well-accoutred and romantically posed Turks were frequently the subject of paintings, especially French; albums of costume drawings were published and European diplomats in Constantinople hired artists to bring the Ottoman world to life in the salons of Paris

Owen Jones:
Travel and Vision of the Orient

Sarah Searight

The British architect Owen Jones (1809-1874) was a major influence on British design and decoration in the mid-nineteenth century, described in his obituary as 'the most potent apostle of colour.' Many of his ideas, particularly concerning colour and pattern, were derived from a visit he paid to Egypt in 1832-33, taking him up the Nile as far as the second cataract, and to southern Spain in 1833-34 and 1837 where he was profoundly affected by the Alhambra, subsequently publishing two magnificent volumes of drawings of Alhambra interiors. Both visits profoundly affected Owen Jones' subsequent career as architect, designer and colourist. Ancient and medieval Egypt and the Alhambra were at the heart of Jones' vision of the Orient, affecting his designs and colour decoration for the 1851 Great Exhibition in London's Hyde Park and the later Crystal Palace in south London at Sydenham as well as much of his regular work as designer-decorator in mid-Victorian London. Jones was working in a period of great interest in the science as in the aesthetics of colour. However, there were often loud protests at the strong colours he insisted on using, and it is interesting to compare them with similar protests today when 'Victorian' colour schemes (often Jones-inspired) are restored.

In view of the impact of the 'Orient' on British culture in the nineteenth century, this essay also makes a brief note of other British travellers of similar interests to Jones' whom he might have met on his travels in Spain and Egypt. While acknowledging that such meetings are speculative, the possibility, even likelihood, of such meetings nevertheless helps significantly to deepen the cultural context within which Jones was working. Travel and travellers are, after all, the overall theme of this volume.[1]

[49] Lethem Papers, Lethem to Palmer, August 4, 1925, in Lethem Box 11, file 1, ff. 74-75.

[50] Zwemer, 194-95.

[51] Lethem: Appendix C, 34; on the Halabi's renown in Nigeria: Hunwick, "The Arabic Literary Tradition of Nigeria," 217; Interview, Rustum al-Halabi.

[52] Lethem, Appendix c, 34; on al-Hajj 'Ali Fahmi: Palmer in the "Introduction" to Tomlinson and Lethem 12.

[53] Letter to Clifford: Lethem Papers, Box 11, file 1, f 58; on the new threat from the Wafd: Nigerian Intelligence Report, Jan-March 1929, p. 23.

Interviews

Rustum al-Halabi, 1971. Interview by author, May 10, Cairo. The son of Mustafa al-Babi Halabi, he was the grandson of the founder of firm, Ahmad al-Babi al-Halabi (d. 1898).

(Shaykh) Abu Bakr al-Hakim al-Sulayhi. 1971. Interview by author, July 18, 21-22. Cairo. He was then the shaykh of the riwaq al-Sulayh (Chad).

Muhammad Musa Abu Bakr. 1971. Interview by author, July 11, 15. Cairo. His father, Musa Abu Bakr Muhammad hailed from the "Dus Gawadir" quarter of Kano c. 1910.

Mu'az Abu Bakr Warsha. 1971. Interview by author, July 7, 13. Cairo. The family is from Omdurman but claimed to originate in Sokoto.

Yusuf Fahmi Jaza'irli. 1971. Interview by author and Radames Lackany, August 20. Alexandria. He is the author of a volume published under the title *Iskandariyyat* (Alexandria: Kirasat al-Iskandariyya, 1973), a series of biographies of Alexandrian personalities.

(Shaykh al-Hajji) Ibrahim al-Busiri Salaman al-Illori. 1971. Interview by author, April 29. Cairo.

Abd al-Razzaq al-Tahir, 1971. Interview by author, March 8. Cairo. A Ghanaian, whose father, al-Hajji Tahir, I had interviewed in Accra.

(Shaykh) Muhammad al-Hafiz Abd al-Latif Salim al-Tijani. 1971. Interview by the author in Cairo at the Zawiya Surur Agha Mosque, Mugharbalin, 15 March. He was the head of the lodge in Cairo.

(Hajj) Ibrahim al-Sudani. 1971. Interview by the author in Cairo under one of the porticos of al-Azhar mosque, July 15.

Empire de Bournou, recueillis au Caire par M. de Seetzen," *Annales de voyages* 19 (1812): 165; C. Rochfort Scott, *Rambles in Egypt and Candia*, vol. 1 (1837) 218-24; C. Klunzinger, *Upper Egypt: Its People and Its Products* (London: Blackie & Son, 1878), wrote about numerologists: "The Moghrebins or Moors and the Fellatah of Soudan are reputed the most learned and skilful in it" (384).

[38] Lethem 51.

[39] Samuel M. Zwemer, *Across the World of Islam* (NY: Fleming H. Revell Co., 1929) 129.

[40] Lethem, Appendix C, 37-38, and Lethem, Papers, "Cairo Diary," Box 9/15, f32; Interview, Muhammad Musa Abu Bakr.

[41] For this information, I draw on a series of interviews in Cairo in 1971: Rustum al-Babi al-Halabi, al-Hajj Ibrahim, Muhammad Musa Abu Bakr.

[42] Lethem, *Report*, 51.

[43] Klunzinger, 395-97 (written in 1870); Tremearne; on the Hausa and *bori*: Susan O'Brien, "Pilgrimage, Power, and Identity: The Role of the Hajj in the Lives of Nigerian Hausa Bori Adepts," *Africa Today* 46.3 (1999) < >; on the Hausa women in Cairo, Lethem 51; in North Africa (Tunis and Algiers), John Hunwick, "The Religious Practices of Black Slaves in the Mediterranean," *Slavery on the Frontiers of Islam*, 49-71, and Ismael Musah Montana, "Ahmad ibn al-Qadi al-Timbuktawi on the Bori Ceremonies of Tunis," *Slavery on the Frontiers of Islam*, 173-98; on the remembrance of a famous *zar* specialist, interview, Muhammad Musa Abu Bakr; on the Alexandria specialists, Interview, al-Jaza'irli; I am grateful to Richard Johan Natvig of the University of Bergen for information about the term *gudiya*.

[44] Palmer, Introduction, *History of Islamic Propaganda*, 16; on the watch for a Mahdist movement, Nigerian Intelligence Reports (1929-32), "Notes on Amadu Rufai," prepared on October 11, 1929, written in Darfur; Lethem, Report, 34; Igba R. Vishigh, "History of Islam in Northwest Nigeria up to 1960," *Christianity and Islam in Dialogue, Northwest Nigeria 1960-1990*, diss., U of Jos, Nigeria, 1997 < >.

[45] Lethem 59 and 64: I have been unable to trace further "The Wasiyya of Shaykh Ahmad": on the Muslim leaders popular among Nigerians, Lethem 64.

[46] Lethem, *Report*, 87.

[47] Lethem, Appendix C, 31-33.

[48] On Kahhal: Terence Walz, "Caravan Trade"; Lethem 36; "Cairo Diary," 6 and 44-45.

1965) 158, and identified as having been in the household of "a Turkish princess al-Khaznadarah"–his misinformed source is 'Abd al-Karim al-'Attar, *Ta'rikh al-tariqa al-Tijaniyya al-musharrafa fi'l-bilad al-Misriyya* (Cairo, n.d.) 61-62; the Hausa in particular used a variety of woods in their practices, many of which had magical and health-giving properties: see A. J. N. Tremearne, *Ban of the Bori: Demons and Demon Dancing in West and North Africa* (London: Heath, Cranton & Ouseley, 1914), Appendix 2: Botanical Notes, 474-77.

[30] On the history of the lodge in Cairo, Interview, Shaykh Muhammad al-Hafiz Abd al-Latif; on later visits by Nigerian personalities: Interview, Mu'az.

[31] Gustav Nachtigal, *Sahara and Sudan*, trans. Allan G. B. Fisher and Humphrey J. Fisher, vol. 2 (London: C. Hurst and Atlantic Highlands; NJ: Humanities P International, 1980) 233; on Baghirmi as a source of slaves, George Michael Larue, "The Frontiers of Enslavement: Baghrimi and the Trans-Saharan Routes," *Slavery on the Frontiers of Islam*, ed. Paul Lovejoy (Princeton: Markus Wiener Publishers, 2004) 31-54; *Egyptian Gazette* (March 2, 1888); Gabriel Baer, "Slavery and Its Abolition," *Studies in the Social History of Modern Egypt* (Chicago: U of Chicago P, 1969) 181.

[32] Tarikat, vol. 29, pp. 42-43, dated 3 Jumada II 1288 and pp. 91-92, dated 21 Dhu'l-Hijja 1288.

[33] Takruris drafted into army: Amin Sami, *Taqwim al-Nil*, vol. 2 (Cairo: Matba'at al-amiriyya, 1916-35) 172-74; the case of Abdallah Adam al-Takruri, Bab al-'Ali, vol. 327, p. 205, #466, 16 Muharram 1218.

[34] Stanislaus d'Escayrac de Lauture, "Memoire sur le Soudan," *Bull. Soc. de géog.* 4th Ser. 10 (1855) 96-97; V. A. Malte-Brun, "Notice sur Edouard Vogel," *Bull. Soc. de géog. Paris*, 4th Ser., 15 (1858) 321; "Fate of Dr. Vogel," *Proceedings of the Royal Geog. Society London* 2.2 (March 1858): 79-80; for the later period, Cairo Intelligence Reports 1/44/260, D59 and D60, dated March 20, 1893.

[35] Cairo Intelligence Report, no. 13 (April 1893), no. 15 (June 1893), Cairo Intelligence News, 5 May 1902; 3 November 1909, 7 June 1910).

[36] I easily found an edition in the bookshops near al-Azhar published by Muhammad Ali Sabih & Sons in 1971, though, curiously enough, Dar al-Kutub was then restricting the manuscript's circulation to scholars. His biography was written by 'Abd al-Rahman al-Jabarti, *Aja'ib al-athar fi'l-tarajim wa'l-akhbar*, vol. 1 (1297 AH) 159-60. A manuscript copy in al-Kashinawi's hand of the *Bahjat al-afaq* is in the Dar al-Kutub.

[37] Heyworth-Dunne, 12-13; 1812: U. de Seetzen, "Nouvelles recherches sur l'intérieur de l'Afrique: II: Nouveaux renseignments sur le Royaume ou

1313); waqf of Bashir Agha: *Ibtada'iyya shar'iyya* (Court Records), dated 23 Rajab, 1343; al-Hajj Tayfur Sami: mentioned in the 1962-63 budget for al-Azhar (published in *al-Azhar Ta'rikhuhu wa tatawuruhu*); several waqfs earmarked funds for the Takruri lodges only if all the preceding beneficiaries and their heirs had disappeared: for examples, the waqf of Yusuf Abdel-Fattah, Cairo chief of merchants in 1855 (Waqf vol. 7, pp. 17-26, dated 5 Dhu'l-Hijja, 1271), stipulates revenues to go to poor students in the riwaqs of the Takarna, Sharaqwa and al-Sa'ayida; Shaykh Musa Ibrahim al-Takruri (*Ashadat* [Court Records] vol. 269, pp. 32-33, #126, dated February 18, 1910), which stipulated that any funds not expended for his tomb should go to the students of Bornu at al-Azhar (apparently they never did).

[19] On the uses of the stipends: Dodge, 128; on special gifts to the African students: Cairo Intelligence Report 2/15/128, dated December 1, 1908; students living outside the riwaqs: Lethem 41; Lethem, "Cairo Diary," 39; Interview, Abu Bakr al-Hakim al-Sulayhi; for full list of interviewees, see below; on the al-Abbasi riwaq: Dodge, 203.

[20] On needs of modern-day Africans: Interview, Abdel Razzaq al-Tahir; on nineteenth-century reforms and new requirements, Dodge, 132-44, 197-200; use of tutors: Interview, Mu'az Abu Bakr Warsha, al-Hajj Ibrahim al-Sudani; situation in 1925: Lethem, *Report*, 52; on numbers of students at the mosque in 1872, see Appendix 1.

[21] Heyworth-Dunne, 27.

[22] Heyworth-Dunne, 30; salary in 1925: Lethem, *Report*, 53; on early Takruri shaykh: Al-Bab al-'Ali (Court Record) vol. 315, p. 267, dated 24 Jumada II, 1208.

[23] Lethem, Appendix C: 28-29.

[24] Lethem Papers, "Confidential Note on Mohammad Ali," 11/4, ff. 24-25; Confidential report to the Under-Secretary of State in the Colonial Office, November 14, 1925, Lethem Papers, Box 11, file 1, ff126-128.

[25] Interviews, Muhammad Musa Abu Bakr and Mu'az Abu Bakr Warsha.

[26] Lethem, Appendix C, 30; interview, Muhammad Musa Abu Bakr.

[27] Lethem, Appendix C, 32.

[28] Lethem, Appendix C, 31-32; interviews, Muhammad Musa Abu Bakr and Hajj Ibrahim al-Sudani.

[29] *Bash aghay al-haram bi-tarf al-Sitt Khadija Hanim* . . . (from the waqf document: see note 16; sources on Surur Agha and on the misappropriation of its revenues: Lethem 53; Interview, Muhammad Musa Abu Bakr; Surur Agha is the eunuch alluded to in Jamil M. Abun-Nasr, *The Tijaniyya: a Sufi Order in the Modern World* (London; NY: Oxford UP,

Education in Sub-Saharan Africa," *The History of Islam in Africa*, eds. Nehemia Levtzion and Randall L. Pouwels (Athens: Ohio UP, and Oxford: James Currey, 2000) 427.

[11] For the waqf of Yashbak: Muhammad Amin, *Fihris watha'iq al-Qahira hatta nihayat 'asr al-salatin al-mamalik* (Cairo: Institut Français d'Archéologie Orientale, 1981), #199, p. 46; #499, p. 171; for distribution of revenues to various riwaqs, including the Takarna, in 1803: see note on Mahkama archives above: Bab al-'Ali, vol. 327, p. 111 (18 Jumada I, 1218); for the Jabart riwaq funding in 1690, listing 7 waqfs: Bab al-'Ali, vol. 176, p. 15, #43; for a listing of many individual waqfs supporting al-Azhar during the budgetary year 1962-3, many of which date back to earlier centuries: Ministry of Awqaf and Azhar Affairs, Cairo, *Al-Azhar ta'rikhuhu wa tatawwuruhu* (Cairo: Al-Ittihad al-Ishtaraki al-'Arabi–Dar wa-Mutaba'at al-Sha'ab, 1964) 175-85.

[12] R. S. O'Fahey and J. L. Spaulding, *Kingdoms of the Sudan* (London: Methuen & Co. Ltd., 1974) 121; Y. Urvoy, "Chroniques d'Agades," *Société des Africanistes* 4 (1934): 145-77; Jacques Jomier, "Un aspect de l'activite d'al-Azhar du XVIIe aux debuts du XIXe siècle: Les 'aqa'id ou professions de foi," *Colloque International sur l'histoire du Caire* (Cairo: Ministère de la culture, 1972) 248.

[13] The copy of the waqf of 'Abd al-Rahman Katkhuda I consulted is dated 1760: Askar, vol. 170, 166-205, #261 (18 Rabi' I, 1174); see also André Raymond, "Les constructions de l'emir 'Abd al-Rahman Katkhuda au Caire," *Annales Islamologiques* 9 (1972): 236-51.

[14] Abd al-Hamid Nafi', "Dhayl al-Maqrizi," al-Azhar Library, MSS 412 Abaza no. 6702 (Ta'rikh), f. 40: the date of the manuscript is 1248/1832; death of shaykh of Bornu riwaq: Askar, vol. 279, pp. 223-24, 15 Sha'ban, 1239; 'Ali Mubarak, *al-Khitat al-tawfiqiyya al-jadida li-Masr al-Qahira*, New Edition, vol. 4 (Cairo: Matba'at Dar al-Kutub, 1980) 49-58.

[15] Lethem, *Report*, 53.

[16] On mats and clothing, Mustafa Bairam, *Risalat al-Azhar* (Cairo: Tamaddun P, 1903-04) 61.

[17] On size of libraries: Nafi', 40; on number of riwaqs: J. Heyworth-Dunne, *An Introduction to the History of Education in Modern Egypt* (London: Luzac & Co., 1938) 25: note that he does not suggest a date for the creation of the Bornu and Wadai riwaqs; on centralization of al-Azhar libraries: Bayard Dodge, *Al-Azhar: A Millennium of Muslim Learning* (Washington DC: Middle East Institute, 1961) 128.

[18] Funding: on the consequences of the Land Law of 1858, Dodge, *Al-Azhar*,115; waqf of Surur Agha: *Ashadat* v. 65, p. 51 (7 Dhu'l-Hijja

Compromise with Colonialism," eds., Yusuf Fadl Hassan and Paul Doornboos, *The Central Bilad al-Sudan* [Khartoum: al-Tamaddun P, Ltd., 1977] 283-305).

[5] Al-Maqrizi, *Al-Mawa'iz wa'l-i'tibar bi-dhikr al-khitat wa'l-athar*, vol. 1 (Bulaq: Government Press, 1854) 193-94; J. C. Garcin, *Un centre musulman de la Haute Egypte medievale: Qus*, 2nd ed. (Cairo: Institut Français d'Archéologie Orientale, 2005) 427-28; Khalis Takruri, a eunuch who was a commander that died in 1497 (Ibn Iyas, *Histoire des mamlouks circassiens*, trans. Gaston Wiet, vol. 2 [Cairo: Institut Français d'Archéologie Orientale, 1945] 181, 251, 400); 'Anbar al-Takruri (d. 1509), Commander of Ten: *Histoire des mamlouks circassiens*, vol. 2, 362; on eunuchs and other Black Africans and their charitable gifts, C. Petry, "From Slaves to Benefactors: The Habashis of Mamluk Cairo," *Sudanic Africa* 5 (1994): 57-68; on the pilgrimages: Mohamed M. Amin, "Mali and Songhay Relations with Egypt in the Mamluk Period" (in Arabic), *African Historical Studies* 4 (1975): 273-313.

[6] On knowledge of African place names, see Terence Walz, *Trade between Egypt and Bilad as-Sudan* (Cairo: Institut Français d'Archéologie Orientale, 1979) 176-78. It is commonly thought that the use of Dar Sulayh for Wadai dates from the reign of a grandson of 'Abd al-Karim Sabun named Muhammad al-Sharif, nicknamed Salih, to denote his kingdom. But the usage in Cairo predates the period of his rule (thought to be 1835-1858) as I found in a court case dated 1803. He was responsible for opening up the trade between Wadai and the Mediterranean ports in Libya. See Gustav Nachtigal, *Sahara and Sudan*, trans. with introduction and notes by Allan G. B. Fisher and Humphrey Fisher, vol. 4 (London: C. Hurst & Co., 1971) 211.

[7] Lethem, Appendix C, 25.

[8] Lethem, *Report*, 51-52.

[9] For example, Sitt Assa Bilal of Asyut, who had arrived from Darfur as a slave in 1878, emancipated, educated at the American Girls' School, and ended her days at the head of the kitchen at the school (obituary, *Egyptian Gazette* [December 9, 1939]); on Takarir in Sudan, Lethem 55-56; on Nigerians settling in Cairo, Interview, Mu'az.

[10] Auguste Cherbonneau, "Essai sur la littérature arabe au Soudan d'après le Tekmilet ed-Dibadje d'Ahmed Baba le Tombouctien," *Annales de la société archéologique de Constantine* 2 (1855): 1-42; A. D. H. Bivar and M. Hiskett, "The Arabic Literature of Nigeria to 1804: A Provisional Account," *Bull. School of Oriental and African Studies* 25.1 (1962): 131; John Hunwick, "The Arabic Literary Tradition of Nigeria," *Research in African Literatures* 28.3 (1997): 210-23; Stefan Reichmuth, "Islamic

Shari'a Court Records

In the 1970s, these were located at the Maslahat al-Shahr al-'Aqari, on Ramses Street; they are now housed in the National Archives/Dar al-Watha'iq al-Qawmiyya. The court records I consulted were in several series (listed by series name, volume, pages, and number, followed by date):

Ashadat
Al-Bab al-'Ali
Ibtada'iyya shar'iyya
I'lamat
Al-Mahkama al-'Askariyya
Tarikat.

[2] Lethem, *Report*, 34; [Lt.] Governor of Nigeria to Lethem, 29 November 1924, Lethem Papers, 11/1, ff/20-21; for some years they had been consulting their French counterparts, who were also on the lookout for Pan-Islamists. E. Meret wrote the Resident of Bornu on 31 January 1916, to be on the lookout for al-Hajj Bashir, who was coming to Kano in the party of Gen. Largeau. Bashir had been in Mecca for 16 years, had visited Cairo and Istanbul, and therefore was suspect, and was believed to be in touch with the Comité Union et Progrès (Lethem Papers, Box 10, file 6, f 1-2).

[3] "Lethem, Gordon James," *Scottish Biographies* (Glasgow: E. J. Thurston, 1938) 292; G. J. Lethem, *Colloquial Arabic: Shuwa Dialect of Bornu, Nigeria and the Region of Lake Chad: Grammar and Vocabulary, with Some Proverbs and Songs* (London: Published for the government of Nigeria by the Crown agents for the colonies, 1920)–I am grateful to Richard Johan Natvig of the University of Bergen for pointing this out; Lethem and Tomlinson, Appendices to Mr. G.J. Lethem's Report, "Sources of information," 40; Terence Walz, "The Caravan Trade between Libya and Egypt: the Role of Abd Allah al-Kahhal," *Al-Majalla al-ta'rikhiyya al-libiyya* 3.1 (1981): 89-113 (in Arabic).

[4] Richard Burton, *Personal Narrative of a Pilgrimage to al-Madinah and Meccah*, vol. 2 (London: G. Bell & Sons, 1907) 169; John Lewis Burckhardt, *Travels in Nubia*, 2nd ed. (London, 1822) lxiii-lix: from "a country called Tekrour, between Timbuctou and Kashna . . . Most of the Tekayne come from Darfour; some from Bornou and the country of Wady el-Ghazal, between Bornou and Darfour; others from Bagherme and Borgo." Another term used for West Africans was "Fellata," which al-Naqar explains was a Kanuri word used by Arabic speakers in Sudan to connote West Africans (Umar al-Naqar, *The Pilgrimage Tradition in West Africa* [Khartoum: Khartoum UP,1972] 3; on the Takarir in Sudan, Mark R. Duffield, "Fulani Mahdism and Revisionism in Sudan: 'Hijra' or

Notes

[1] *History of Islamic Propaganda in Nigeria* (London: Waterlow & Sons Ltd, 1927?). The main body of this book contains the "Reports" by Tomlinson and Lethem, to which are appended several appendices, of which Appendix C is to Lethem's Report. All references are to the Report section unless otherwise noted. The Lethem Papers are housed in the Bodleian Library of Commonwealth and African Studies at Rhodes House, Oxford, and permission to quote from them is gratefully acknowledged. Lethem's obituary was published in the *Times* of London, August 16, 1962; see also the letter by "J. D. H." in *The Times* on August 20, 1962.

Archive

Rhodes House, Oxford

Sir Gordon James Lethem, correspondence and papers.

MSS Brit Emp S 276.

Report:

"Report on a Journey from Bornu, Nigeria, to the Anglo-Egyptian Sudan, Jeddah and Cairo," by Mr. G. J. Lethem, pp. 16-87, in G. J. F. Tomlinson and G.J. Lethem, *History of Islamic Propaganda in Nigeria, Reports by* and "Appendices" to Mr. G. L. Lethem's report, Appendix C: "West Africans in Cairo: The Bornu "riwak" in the al-Azhar University", pp. 25-41.

Lethem had visited Sudan before coming to Cairo, and had full knowledge of the Sudan Intelligence reports. The tour took place July 9-July 21, 1925, and he stayed in Cairo 9 days (note in the Lethem Papers, and also Lethem Report, p. 87).

"Note on the Mosque of Surur Agha" Box 11, file 3, f.29.

"Cairo Diary," Box 9, file 15, ff. 1-47.

H. R. Palmer, "Report on Mahdism in Northern Provinces," enclosed in Report by Hugh Clifford, Lethem Papers, Box 10, file 6, ff. 63-64.

Al-Azhar Library, Cairo

Nafi', 'Abd al-Hamid, "Dhayl al-Maqrizi," MSS [#412] Abaza 6702 [Ta'rikh].

Appendix 3

OCCUPATIONS OF NIGERIANS IN EGYPT

The Appendix to Lethem's report included a name directory of the Nigerians outside of al-Azhar–in Cairo (24), Alexandria (8), Zagazig (6), Suez (3), and Ismailia (2). The "occupations" listed beside their names in his enumeration are as follows:

Occupation	Number
Charm seller ("sorcerer")	20
Beggar	3
Thief	3
Messenger	3
Soldier	2
Doctor or pharmacy assistant	2
Murderer	2
Fortune teller	1
Sweet seller	1
Vagrant	1
Interpreter	1
Beadseller	1
Drunkard	1
Servant	1
Trader	1

Source:
Lethem, *Report*, Appendix C, 37-39.

1872: Edouard V. Dor, *L'instruction publique en Egypte* (Paris: A. Lacroix, Verboeckhoven et cie) appendix; the Jabart total includes students from Sawakin.
1902: Mustafa Bairam, *Risalat fi Ta'rikh al-Azhar* (Cairo: Tammadun, 1903-04) 60; Bayard Dodge, *Al-Azhar: A Millennium of Muslim Learning* (Washington, DC, Middle East Institute, 1961), 164-65, total foreign students: 645.
1925: Lethem, *Report*, 52. Lethem believed the Burnawiyya riwaq had as many as 40 in 1915.

Appendix 2

RATIONS FOR STUDENTS FROM BLACK AFRICA

	1833	1865	1925
Burniyyah (Burnawiyya)	121/2	12	12
Dakarnah (Takrur, Darfur)	161/2	17	33 loaves/day
Jabartiyya	25	251/2	251/2 /day
Sinnariyyah	40	80	80/day
Barabirah	6	53/4	53/4 /day 40 students
Dakarna Sulayh (Wadai)	10	81/2	85/8 loaves/day

In contrast, the students attached to the Riwaq Sa'a'idah received 2 loaves per student per day; Dodge says that at the beginning of the twentieth century "needy" students were given 4 loaves a day, two of which they could sell.

Sources:
1833: Nafi', "Dhayl al-Maqrizi," 40-45.
1865: Mubarak, *Al-Khitat* (New Edition), 4:52-57.
1900: Dodge, 128.
1925: Lethem; Dodge, 202-05. Note: Bread rations were provided on the basis of one loaf every two days; the chart above is calculated on a daily ration.

Appendix 1

STUDENTS ENROLLED IN FOREIGN RIWAQS AT AL-AZHAR, NINETEENTH - EARLY TWENTIETH CENTURY

Nationality	**1833**	**1850**	**1872**	**1902**	**1925**
Turkish		11	59	104	180
Syrian (inc. Lebanon, Palestine)		98	231	264	300
Mughariba		35	85	120	200
Tunisia				20	
Libya				51	
Morocco				22	
Algeria				27	
Jawan (Indonesia, inc. Malaya, China)		4	6	7	150
Haramayn		12		7	40
Baghdad			2	2	3
Yemen		17	80		20
Kurd		5	16	9	15
Sulaymania (Afghanistan, Khorasan)		23	5	5	7
India		3	4	3	20
Barabira (Nubians)	9	12	37	45	30
Sennar	20	8	19	28	21
Jabart	few	15	257	6	20
Bornu	10	26	65	13	17
Sulayh ("Sulaik," Dar Sila, Wadai, Chad)	5	8	6	14	5
Darfur ("Ardofor")	5	2	6	12	4
Baqqara ("Sudanese")		3			
Total Students			**9,668**	**10,403**	

Sources:

1833: 'Abd al-Hamid bey Nafi', "Dhayl al-Maqrizi," MS in al-Azhar Library, [#412] Abaza 6702 [Ta'rikh], dated 1248, 40-45.

1850: Ibrahim Salama, *Bibliographie analytique et critique touchant la question de l'enseignment en Egypte depuis la periode des mamluks jusqu'à nos jours* (Cairo: Imprimerie Nationale, 1938) 277. Total number: 1,162 "including lamplights and servants of the students."

fanatical mind of the Mohammedan is only too apt to be carried away, and all ideas of loyalty shattered by a sudden fanatical outburst . . . brought about by the preachings and dictates of propagandists." The authors of the assessment also urged that a close watch be kept over Azhari students in Northern Nigeria, especially two former students, Alfa Hashim and Amadu Rufai. They believed that the Wafd had formed a "Sudan Association" with the assistance of "Soudan merchants and students at al-Azhar, who might be used for political and religious propaganda in this country."[53] Lethem's optimism proved ineffective. The colonial era cast its political spin on the nature of cultural and economic contacts between Egypt and "Takrur."

Manthur by al-Suyuti, the *Sharh* by al-'Asqalani, the *Musnad* by Ibn Hanbal and many others–books that had "legs," his grandson Rustum al-Halabi recalled in an interview in Cairo in 1971. Soon manuscripts were brought from distant places, including Nigeria and Iran, to be published, many in first editions. The press was located on al-Ka'kiyyin street. Ahmad had two sons, Mustafa and 'Isa. Mustafa left the firm in 1918 and established his own company. They were sent to many parts of Africa to sell their books.[51]

Lethem had this to say about the brothers in his report: "They appear to be general traders and deal in printed books, and have a printing press. They appear to have had some sort of connection and correspondence with Lagos, since the visit to Cairo of the late Hajj Ali Fahmy of Lagos, who stayed with them . . . They are, however, sufficiently interested in Lagos to inquire of a Nigerian who recently came to Cairo with letters of introduction to them, news of Lagos 'politics' and the influence of Muslims in the Government in Nigeria." But Lethem failed to discover a non-commercial connection between the Halabis and Fahmi or even that they knew him personally. This seemed to irk him, since the British were convinced that Fahmi had been an agent for the Egyptian nationalists in Lagos, and was working to turn the coastal Nigerians into Mahdists or Zaghlulists.[52]

Conclusion

Upon his return to Nigeria, Lethem was quite proud of the work he had done in Egypt in penetrating the "Takarir" and "Surur Agha Mosque" circles. He wrote to Sir Hugh Clifford on 24 July 1925, just three days after returning from Cairo, that he had discovered letters were being sent from Egypt to Nigeria, to the "chief of the Ngueguimi": "In the present lull in anti-British outbreaks, I managed to penetrate to the 'Bornu riwaq' in the Azhar and to the small mosque of Serur Agha, a center of westerners, and to make some friends among Nigerians who may be useful." He warned about a pasha in Alexandria who might be a menace, who Lethem privately believed to be Prince 'Umar Tusun.

But the momentary lull was transitory. By the end of the 1920s, Islamic propaganda emanating from "Egypt and other countries of Mohammedan Africa" was seen as "overwhelming" Nigeria. An assessment by the Nigerian Intelligence Department warned, "the

African riwaqs would join them. 'Abdallah died in 1921 and his son Mahmud was much more cautious than his father. He withdrew from his father's wide African contacts. This saved Lethem from viewing him suspiciously, though he salaciously noted in his diary that he "gives news of the west to Giptis for money." He also called him a "bab al-gharb," adding in a footnote "to Jaghabub," meaning that al-Kahhal was in constant communication with the Sanusis. Nor did he much appreciate Mahmud's speaking admiringly of Kamal Mustafa, Imam Yahya, and other great Muslim leaders.[48]

One Egyptian shaykh who worried Lethem was "[Muhammad] Mahmud Khattab al-Sibki [al-Subki]," whom he called a "violent hot-gospeller denouncing not only European influence but also modernism in any form." Al-Subki had a number of Takruri followers, including, it was said, a Mallam Kiyari of Maiduguri, and was so influential he was said to have formed his own tariqa.[49]

Nor was the power of books and publishing overlooked in his report on nationalist and Islamic propaganda emanating from Cairo. Missionaries such as Zwemer had noted,

> In Cairo, tourists seldom wander to what we call "Pasternoster Row," the booksellers' quarters. Here, near the Azhar University, piled high, you may see huge parcels of Arabic books addressed to Kordofan, Timbuktu, Cape Town, Zanzibar, Sierra Leone, Mombasa, Madagascar. Islam pours out literature and extends the area of Arabic literates every year . . . In the Lake Chad region of Africa, many books are imported from Cairo.[50]

Zwemer was principally alluding to the firm of Mustafa and 'Isa al-Babi al-Halabi, whose establishment near al-Azhar was well known to Takruris and other non-Egyptian Muslims. They published many manuscripts of Maliki works that were sent to central Africa. Lethem noted in his diary that Mustafa was "very rich" and "interested in politics of Lagos," but then could not help adding, he "also asked for aphrodisiacs."

The firm was established in 1858 by Ahmad al-Babi al-Halabi (d. 1898). He had studied at al-Azhar, and when he saw that books were being published in Turkish by the Bulaq press, he decided to bring out Arabic editions of popular classic texts–the *al-Durr al-*

Lethem believed that the anti-British sentiment among the Takarir was due to Egyptian propaganda. For him, this was expressed by displaying pictures of Saad Zaghlul and King Fuad, talking of possible collaborations between the French and Turks, and praising the Germans and Italians. He felt that the popularity of visionary statements, such as the "*Wasiyya* of Shaikh Ahmad al-Khazzim," that were distributed among the Takarir by an Indian, was another manifestation of their anti-British views. He believed their willingness to mention such "anti-European" Muslim leaders as the Ahmad al-Sharif al-Sanusi, Imam Yahya (of Yemen), Abdel-Karim al-Khattabi (the Moroccan nationalist hero), and Mustafa Kamal (Ataturk) forebode ill.[45]

And he cautioned against potential damage that could be done by the Takarir community in Cairo, small as it was, since collectively they formed a channel to political agitators in Nigeria. "To practically all the Takarir, even the lowest-class vagabonds," Lethem wrote, "the political ferments in Cairo are a lively interest, for these touch the riff-raff and even the half-baked schoolboy youth of the cosmopolitan population of the city." He referred to one Takruri, an Adamawa man who lived for a while in Tunis but had become wealthy, owned a house and had means, who encouraged Takarir to join him in "seditious activities." Another agitator, he noted, was "the son of a hothead from Katagum who got in trouble in Sudan for slave trading and came to Cairo with the son . . . He has plans to visit Nigeria [and therefore should be watched]."[46]

A Bornu man, Lethem also observed, had carried letters between Egypt and Chad from a "wealthy patron" in Alexandria–i.e. an anti-British agitator. He wrote darkly about a German linguist who was known to have studied the Bornu language with students from al-Azhar, and about a Syrian merchant in Khan al-Khalili who had contacts in Kano and was believed to be financing sedition in Wadai.[47]

The latter was Mahmud al-Kahhal, the son of 'Abdallah al-Kahhal whom Shuqayr knew very well and whom he met regularly to learn news about Sudan, Darfur, Wadai and Libya via al-Kahhal's extraordinary trade network. 'Abdallah had contacts with Sanusi for many years and was highly regarded by Shuqayr for the information he could provide. He was known to "like westerners," and was remembered many years later as a man who gave lodging in his *wakala* in Khan al-Khalili to poor Takruri pilgrims, especially if they were trading in goods in which he traded. During the big feasts, if they were in town, there would be *hafla* (party) every night, and students from the

> ers of aphrodisiacs, and so on. I was informed there were about fifty of them in Cairo. One whom I met was a pleasant and typical Hausa woman of mature age.[42]

In Alexandria, the *zar* specialists, who were Sudanese, were called *kudiyat*, and there were three famous ones at the beginning of the twentieth century–"Kurubamia" was the best known, but also Sitt Sankara and Sitt Hamruniyya, and they continued to hold their popularity until after World War I. The term *godia* was used in Turkey to denote the *bori* priestesses among the Turks. In Alexandria I was advised that in fact the *nisba* "al-Takruri" was used to distinguish certain artists from Sudanese, who were thought less powerful, less skilled. This, in turn, suggests that the practitioners were West Africans. Fifty years later at least one of them was still remembered. "Gadanfara," a lady originally from Kano, was famous for *zar*. She died in 1950 and was known in the Mugharbalin as "Bakashin."[43]

The Political Climate of the 1920s

Lethem's main purpose in coming to Cairo was to investigate the sentiments of the Takarir (Nigerian) community and to see how its members might affect the political leanings of Nigerians back home.

H. R. Palmer, later Lt. Governor of Northern Nigeria, believed that the "Mahdist" (i.e. Islamic revivalist) propaganda was seeping into Nigeria primarily through the Sanusi and Tijani sufi orders. The authorities were keeping an eye, for one, on the family of Hayatu Said, the descendant of Usman dan Fodio who had established the caliphate at Sokoto in the eighteenth century, and who as a Nigerian ruler had embraced the Mahdist cause in the 1880s. They watched both the son of Hayatu, Mallam Sa'id, whose Mahdist pretensions they were convinced were being enflamed by Egyptian agents, and Amadu Rufai, another member of the family, who traveled to Egypt in 1917-18 and was a student at al-Azhar for four years. Amadu went to Alexandria, where he joined a small Nigerian circle and was himself immersed in "anti-European" circles. Nigerian Intelligence reported that he received "a bag of money" from the Libyans before returning to Nigeria in 1927. They also kept an eye on Alfa Hashim, an influential *mallam* (educated person) in Kano who had links to Egypt and Hijaz, and was responsible for enrolling many into the Tijaniyya order, which by then the British authorities were watching.[44]

folk remedies was widespread in Egypt, and for the Takarna it offered rich opportunities for their special skills.

Some of those individual charm sellers and magicians mentioned in Lethem's report and unpublished diary were remembered fifty years afterwards in conversations I had with a variety of informants. One was al-Hajj Ibrahim "Gudiya," whose father was thought to be from Hadejia, in Kano Province. He was a famous magician and the stories told about him follow a pattern often heard about magicians. In his case, he is said to have cured the sultan of Turkey, and as a reward, was given a valuable gift–a white slave woman named Sambuliya. Their son, Ibrahim, was known in Cairo for his expertise in *zar*, but he later gave up the practice.[40]

Another well-known diviner in the 1920s not mentioned by Lethem was Kankawi. He was born in Senegal, according to Rustum al-Halabi, the bookseller and publisher. He forecast from the stars and put spells on people. A famous *falaki* (astronomer) in Alexandria was al-Hajj Jibril, is said to have been 115 years old when he died in 1963; famous *ruhanis*–who practiced a variety of occult sciences and had a knowledge of astrology–included al-Hajj Harun 'Abdallah (d. 1951), originally from Gusau, halfway between Zaria and Sokoto in northern Nigeria, and al-Hajj 'Isa (d. 1967), from Damagaram, near Zinder, Niger. "Adam al-Sudani" was actually Adam Muhammad Muhammad Mai Waiyum Korege, originally from Kano. He was a well-known *ruhani* and *zar* specialist who came to Cairo in 1925.[41]

Zar and *Bori*

The development in the nineteenth century of *zar* among all classes of society provided a new professional opportunity for Sudanese and Takarna. The earliest documented reference in Egypt seems to be in Klunzinger's work, published in 1870; *Bori*, the allied cult practiced by West Africans, was known in Tunis as early as 1813 and was found in cities all across North Africa, including Cairo. The practice of this non-Islamic traditional healing practice is particularly associated with the Hausa of northern Nigeria. Lethem writes of his time in the Mugharbalin area near the Zawiya Surur Agha:

> There are also a number of Nigerian women in the Mugharbalin quarter, as it was called to me, who seem to be, or have been harem slaves, and now make a good living as 'bori,' dancers, sorcerers, women's doctors, retail-

ed in the world of al-Azhar was Muhammad al-Fulani al-Kashinawi (d. 1741) whose knowledge of numerology was unparalleled and whose work on magic, *al-Durr al-manzum wa khulasat al-sirr al-maktum fi 'ilm al-talasim wa'l nujum*, was still sold in Cairo bookshops in the early 1970s. He also wrote a work on divination and magic squares *Bahjat al-afaq wa-idah al-labs wa'l-ighlaq fi 'ilm al-huruf wa'l-awfa*.[36] "Those best versed," Heyworth-Dunne believed, "were Maghribis, but every village *fiki* [religious scholar] had some knowledge of them and could provide charms." Even so it is Takruris, not Maghribis, who are more frequently mentioned in travel accounts in the nineteenth century. Seetzen, who was in Cairo from 1812-13, came across one "'Abdallah" from Wadai, who not only read and wrote Arabic, but also worked words into wood tablets and earned a living as a practitioner of *'ilm al-raml* (geomancy). Rochfort Scott refers in his 1837 travel book to "the celebrated magician of Western Africa, whose wonderful necromantic power has been mysteriously alluded to by former travelers." It is not surprising to find books on spiritual magic among the possessions of Takruri shaykhs at al-Azhar.[37]

Lethem thought poorly of those educated in these skills, exhibiting the usual colonial disdain for traditional sciences. "The majority of these Nigerians follow callings which, where not definitely criminal, are disreputable or, where honest, humble," he wrote in the main body of his report. "The Takruri has an undoubted reputation in Egypt as a caster of spells, as a compounder of medicines, aphrodisiacs and poisons, and as a cheap-jack necromancer."[38] He drew his conclusions from the enumeration he made of the professions of Nigerians he knew about and which is found in Appendix 3. At the top of the list is "charm sellers."

Samuel Zwemer, an American protestant missionary who served many years in Egypt for the Church Missionary Society of Arabia, knew Cairo well, especially the neighborhood of al-Azhar where sellers of amulets and charms abounded, and he too came into contact with the Takarna. In his *Across the World of Islam* he wrote, "some of [al-Azhar's] professors and many students promote the industry. A favorite among those printed by the thousands and sent from Cairo to North Africa, Central Africa and the Near East is 'The Amulet of the Seven Covenants of Solomon.'"[39] He was convinced that charm sellers were representative of Islam and acted to subvert the rational Christian world shared by European missionaries and colonial officers. But the belief in charms and

Fatuma in the hands of a Cairo slave merchant. He brought her case before the court, seeking her emancipation on the grounds that she was Muslim and freeborn. The judge required a second witness and a month later 'Abdallah brought another soldier and his sister was freed.[33]

Nevertheless, throughout the century and into the early part of the twentieth century, pilgrims from the West continued to flow through Cairo. Before the British occupation, they would come with letters of introduction from their rulers, such as the sultan of Baghirmi's relative, Shaykh Ibrahim, who arrived in 1855 bearing a letter for Isma'il Pasha, and was invited to stay as his guest. Sidi Muhammad al-Shinqiti, an envoy from the sultan of Darfur, arrived in 1857, bearing a letter for the viceroy of Egypt and news from "the west," including the fact that the traveler Edouard Vogel had been killed in Wadai–information that was passed on quickly to the members of the Société de géographie de Paris. In the later period, envoys or pilgrims were often interviewed by Cairo Intelligence Department agents and officers for news of what was happening in the "interior of Africa"–so scarce was British information on political events there. Some pilgrims, such as al-Hajj 'Isa Hasan al-Kanawi, who arrived in 1893, were interviewed at al-Azhar where they were lodging with students. He came with letters from the "Grand" Sanusi, Muhammad Muhammad 'Ali al-Sanusi, the sultan of Bornu Hashim b. 'Umar al-Kanimi (1885-93), as well as the sultan of Dar Sila, a dependent kingdom of Wadai. Shuqayr interviewed him in an effort to gather information on the sultans of Sokoto and the general situation in northern Nigeria.[34]

A group of pilgrims arriving in 1909 gave Shuqayr a day-by-day account of the fall of Abeshr, the capital of Wadai, to French forces. Others kept department agents informed of the state of the caravan routes north from Wadai to Benghazi, and of news about the Sanusi Brotherhood, whose influence the European powers feared.[35]

Making a Living in Cairo

Nigerians found employment as tradesmen, interpreters at Customs, pharmacist assistants, sellers of sweets, doormen, servants, messengers, and soldiers, but they also excelled, both in and outside al-Azhar, as scholars and practitioners of the occult sciences. The knowledge of those sciences–geomancy, astrology, divination, alchemy, magic squares, spiritual magic, and the interpretation of dreams–was also prized by many Egyptian shaykhs, numerology was held in particular esteem. One Nigerian scholar of *falak* (astronomy) well appreciat-

Slavery and Pilgrimage

Outside the Al-Azhar and the Zawiya Surur Agha, Lethem's guides led him to those places and sources in Cairo that colonial officers usually had access to–the streets, the police, the Intelligence departments and their reports, embassy officials–but not to Egyptian society and its private domains, at least not when the nature of the inquiry concerned the lowly Nigerians. He heard, for example, that "there were also many ex-slaves of Nigerian origin or birth"–but he rarely came in contact with them. Several generations earlier, when Gustav Nachtigal traveled to Kukawa in 1866, then the capital of the kingdom of Bornu, he reported that as many as one-third of the slaves exported north went to Egypt. In 1888, the *Cairo Gazette* reported freed slaves coming in from the western desert. During the period between 1877 (when slavery was officially abolished), and 1889, about 18,000 slaves had been manumitted by special manumission bureaux set up in all parts of the country.[31]

The barest glimpse of the life they made in Cairo is caught in Shari'a court documents, sometimes in the saddest circumstances. Fatima al-Samra al-Burnawiyya (d. 1871), who had been freed by Bashir Agha al-Asmar–a eunuch who had served in the household of Sitt Shama' Nur Qadin, who in turn had served in the household of Muhammad 'Ali Pasha–married a student attached to the Riwaq al-Jabart named Shaykh Muhammad 'Abdallah Ibrahim. She died in 1871, and the inventory of her estate, valued at only LE 10, was witnessed by two students from the Bornu riwaq. Another of the Shaykh's wives may have been a Bornu-born ex-slave named Zainab al-Samra al-Burnawiyya, who also died that year. Zainab had worked in the household of Usta Sa'ida, a cook in the household of Sa'id Pasha. Her estate was worth LE 8.[32]

Before slavery was abolished, Muslim Takarna coming to Cairo faced uncertainties and, sometimes, unusual fates. Takruri pilgrims accompanying the great pilgrimage caravan from the Maghreb in 1802 were drafted into the army by the Ottoman governor, Muhammad Khusraw Pasha, who housed them at the al-Zahiri mosque in Husayniyya, where some engaged in a fight with Albanian troops and were killed. At about this time, a court document reveals the story of one of them, a man named 'Abdallah Adam al-Takruri al-Dar-Sulayhi, a soldier originally from a village of "Fara" in Wadai, who found his sister

ca 1910 who he was, I was told that Surur was actually from Maiduguri, and had been in service in the household of 'Abbas Pasha, and that when the mother of 'Abbas became sick, he prepared a special cure for her, made from Nigerian wood. She survived and, in gratitude, she gave money and land which was used to support his waqf. Whatever his origins, neither Lethem's informants nor my sources many years later suggested he was a former slave–much less a eunuch–which was clear from the terminology used in the waqf documents.[29]

The waqf drew its revenues from a property of 80 feddans in the Damanhur district in the Egyptian Delta and from two houses in Dali Husayn Alley in Mugharbalin, near the *zawiya*. Lethem's talk with the Nigerians yielded information that the revenues from the waqf and the two houses had not been received from the Egyptian administrator of the waqf for some time. They laid the blame on the *naqib* of the Bornu riwaq, 'Umar Muhammad Nawwar.

Neither Lethem's report nor the diary he kept in Cairo mention the *zawiya* in connection with the Tijaniyya, an odd oversight since it was then one of the most important Sufi brotherhoods in West Africa, with adepts in Senegal, Mali, Niger, and northern Nigeria. In the nineteenth century membership in the order had been spearheaded by al-Hajj 'Umar Tal, the Fulbe jihadist who was initiated into the order during his time in Mecca 1828-31 (with a short stay at al-Azhar, it is believed), and whose long period of teaching and military campaigning 1840-1860 brought about many converts. The two houses on Dali Husayn that Surur Agha had given to the Takruris were certainly being used as the Tijaniyya Cairo headquarters at the time of Lethem's visit. According to the head of the lodge in 1971, Muhammad al-Hafiz 'Abd al-Latif Salim al-Tijani, the lodge was founded in 1288/1871 in the quarter of Cairo known as "Judriya." Later it moved to Khushqadam Street, and then to a variety of addresses, including Dali Husayn Street before settling back into Dali Husayn Street in 1937, which was still its address in 1971. The connection between the "westerners" and the Tijaniyya clearly made the *zawiya* the Sufi order's center. By the 1920s the quarter in which it lay, the Mugharbalin, had become a favorite residential areas for Nigerians in Cairo. When I visited the *zawiya* in 1971, the Friday services were packed, and it had in the recent past received gifts from well-to-do Nigerians, including the Sardauna of Sokoto, Ahmadu Bello, and the Emir of Kano, who visited it himself during a trip to Cairo.[30]

Nigeria," the seat of the powerful sultanate of Sokoto, which presumably was ripe for religious agitation.

The Maruwa man attracted Lethem's attention, but for other reasons. He was Muhammad Zubair, a Fulani who had gone to Tunis as a boy and could no longer speak any Nigerian language. Lethem found him extremely dangerous. His private notes allude to a high-placed patron in Alexandria (where Zubair lived for a while)–suspected to be Prince 'Umar Tusun–who informants said got him registered at the Bornu riwaq as a student (presumably, to stir up anti-British sentiment). But Zubair had an extra source of income and "lived well," according to Lethem. "He is one of the leaders of a small coterie of Takarir who are fond of talking anti-British sedition and take part of the political manifestations of the 'students' of al-Azhar." The Sudan Agency was following him–information provided by Khalil Effendi, who also gave him snippets of conversations he had had with Muhammad–and had him classed as an "agitator," one who took "a lively and intelligent interest in every political upheaval throughout the Islamic world." [27]

But in interviews in Cairo fifty years later, Muhammad Zubair was remembered quite differently–a man who had made a home in Cairo and had led a principled religious life. With an Egyptian woman he fathered 13 children, and was said to have risen to the position of *khatib* at al-Azhar. He had even aspired to become "shaykh al-Islam" when that position was vacated in Istanbul in the 1920s, and later became an imam at the Um Ghulam mosque, near Husayn Mosque in Cairo.[28]

The *Zawiya* of Surur Agha

The second center of the Nigerian community was the *zawiya* in the Mugharbalin section of Cairo named after Surur Agha. It was probably funded from 1894 onward by the waqf of Surur Agha, and when he visited the mosque, Lethem found six Nigerians there.

He asked for more information about Surur and heard several stories. He was told that Surur "had been a Bornu man of Birni [Ngazargamu, the capital of Bornu ca. 1450-1808] origin, who had made money and left the mosque as a pious foundation for the use of Takarir." He was also told "that Surur Agha had been a 'nubai' [in a note: "a non-Arab Muslim"] of unknown race, who had had westerners in his service only, to whom as a class he wished to show his gratitude." Fifty years later when I asked the son of a Nigerian who came to Cairo

at the time of the British conquest. He left Kano in 1905, traveled to Bornu, where he lived for four years, proceeded to Darfur, where he became friends with Sultan 'Ali Dinar, and then moved on to Cairo in 1915. He applied for British papers in 1922. About that time he also became a confidential source for Khalil Effendi in the Sudan Agency, accepting LE 12 a year for his work. It seems clear the British pressured the al-Azhar authorities to name him shaykh at the riwaq so he could keep an eye on the residents, and this happened in 1923.[23]

Lethem described him thus: "Negroid features, fine physique, and good presence, well-dressed and intelligent. For a Takruri in the east his savoir-faire and standard of education appear not inconsiderable." He also opined that though he was an "Egyptian[ized] Nigerian," "he might prove useful in one of the native administrations being established in northern Nigeria."[24]

Lethem's hopes for Mongali never materialized, but in Cairo he not only snooped on the Takruri contingent at the mosque, he also espoused anti-Sa'd Zaghlul sentiments and was often seen visiting the British embassy, none of which brought him honor in the eyes of the politicized Takruri community. He lost the shaykhship ca. 1937 when a drinking problem was reported by Shaykh Husayn Muhammad, who succeeded him as shaykh of the riwaq in 1938.[25]

Mongali's *naqib* was 'Umar Muhammad Nawwar, known to the Sudan Intelligence Department in Khartoum, where Lethem first heard of him, as the "Katagum shaykh of al-Azhar." He had left Katagum (Bornu) in 1911 with two sons. Though he was a "Bornu man," Lethem thought poorly of Nawwar, gossiping in his Report that the sons were actually slaves who were sold off to support his travels, and that he often quarreled with the students and stole their rations. Nawwar settled in Egypt and married an Egyptian who, according to an informant many years later, bore him several children. Two of the sons were accused of being pro-Zaghlul, which in Lethem's lexicon made them enemies of the British empire–so bitter were colonial officials about the nationalist movement in Egypt.[26]

In 1925, the students at the riwaq numbered 17. They included three from the province of Bornu, three from Kano city, two from "Melle," and one each from Maruwa, Ilorin, Gumel, Damagaram, and Kazaure. The origins of two others were not identified–including a man named Salam Nasr who was not a student at all but managed to get himself on the riwaq rolls to receive the ration. Lethem thought it was significant that few were from "north[west]ern

Shaykhs and Students

As evidenced by the 'Abd al-Rahman Katkhuda waqf, the riwaqs had three salaried positions–shaykh, *naqib*, and cook. The shaykh was responsible for the students and answered to the shaykh al-Azhar; the *naqib* was responsible for maintaining the register of students enrolled in the riwaq (and therefore access to a stipend). By Lethem's time, the head of the Bornu riwaq was receiving a salary of LE 1 per month. Heyworth-Dunne comments about the poverty of poorer shaykhs who were forced to earn supplementary income like students–copying manuscripts, reciting the Quran, and private tutoring–and one can suppose that most of the Takruri shaykhs fell into this category, providing that they had a fair Arabic hand.[21] More likely, they were earning fees on the side practicing the occult sciences.

Cairo court records I have surveyed mention a shaykh of the Takruri riwaq as early as 1793 (he was 'Abd Allah al-Takruri Jum'a, and a shaykh of the Bornu riwaq as early as 1824 ('Umar Muhammad al-Burnawi al-Takruri, mentioned earlier). Little personal information is available on either of these men, although the document on Shaykh 'Umar gives some hints of a life. He had died while on a journey back to "the city of Bornu," and so the possessions he left behind in Cairo were entrusted in the care of a student at the riwaq named al-Hajj Muhammad Ahmad al-Burnawi al-Takruri "al-'Urqawi" ('Arqawi?). They entailed a brown-colored female slave named Zahra al-Samra and a collection of books that included a Quran, the *Dala'il al-Khayrat*, *Tasnif* of Shaykh Khalil (Maliki law compilation), a *Shams al-Ma'arif al-Kabir al-Nabawi* (a collection of hadith), and a bundle of books on *ruhan* (spiritual matters). Witnesses to the inventory of his property included two other students from the riwaq, al-Hajj Muhammad Ahmad and al-Hajj Ibrahim Sulayman al-Burnawi. The books on *ruhan* give a clue to the shaykh's means of livelihood outside the mosque. According to Nafi''s 1832 account–the earliest enumeration of students available–there were ten "Bornu" students in the riwaq al-Burnawiyya, eight years after Shaykh Umar's death (see Appendix 1).[22]

The shaykh at the time of Lethem's visit was Muhammad Munjali (Mohamman ibn Mongali). He was not one of Lethem's "Bornu men"–the solid Nigerian types he liked and trusted. But he spent some time with Mongali and teased out additional information from sources at the Sudan Agency and the British embassy. Mongali, who said he was born in 1892, claimed to be a son of the emir of Kano

text, their professors would provide a certificate (*ijaza*) testifying to their ability. In 1885, during a period of reform at the mosque, a new law required that students "pass" two books on jurisprudence and two secular courses during the two years they spent studying at the mosque. In 1896, further laws governing admission to the mosque required students to memorize at least half the Quran and be able to read and write Arabic. Once admitted, they were required to study theology, religious ethics, legal studies, origins of the law, commentary and tradition, two kinds of grammar (*nahw* and *sarf*), three kinds of rhetoric, logic, technical terms of tradition, arithmetic, algebra, prosody, and rhyme. The length of time for their course work was limited to four years. Glosses (*taqarir*) and explanatory notes (*hawashi*) were forbidden.

The degree to which Takruris did or could enroll in the more difficult advanced classes is unclear, since the language requirements alone would have been burdensome. Most likely some former students earned a living by tutoring West Africans in Arabic and other subjects, and would come to the mosque on a certain day to offer lessons. In the 1970s, this was done by al-Hajj Ibrahim al-Sudani, originally from the Dus Gawadir quarter of Kano, who spoke Hausa and Fulani as well as Arabic.

Most of the reforms in the early part of the twentieth century attempted to provide stricter supervision over the students, who were often left to devise their studies for themselves. Prodded by the British overlords, authorities prohibited them from taking part in political demonstrations.

It was Lethem's understanding that the full certificate given by al-Azhar, called *'alim (al-shahada al-'alimiyya)*, first introduced in 1872, was restricted to Egyptians and that others were unable to obtain them, whatever their qualifications or course of study. "Foreign students can get a certificate testifying to their attendance and studies only." In this he was mistaken, for it was restricted to Arabic-speakers, and in all likelihood, this reflected the state of the Takruri students' knowledge of Arabic and the Quran. During the early 1920s, al-Azhar required students to have memorized the complete Quran in order to gain entry to these studies at the mosque.

The reforms–and a tightening of travel between countries as a result of colonial rule in western Africa–meant that fewer Takruris traveled to study at al-Azhar in the 1920s. Lethem heard that ten years prior to his visit (1915), "not less than forty [Nigerians]" were enrolled in the riwaq al-Burnawiyya, and this was down from the heyday of the early 1870s when as many as 65 were enrolled.[20]

Duran Aykanji, wife of al-Hajj Muhammad 'Ali Pasha (date of waqf: 1925). Another donor of the Darfur riwaq was al-Hajj Tayfur Sami, about whom nothing is known. The Wadai riwaq also benefited from the largesse of Bashir Agha Shukri.[18] It was thanks to the eunuchs' endowments that the Wadai students, while far fewer in number, enjoyed greater benefits compared to the other Takruris during Lethem's visit.

The al-Azhar stipend, however, never sufficed for student needs. Upper Egyptians were given at least two loaves a day. This may have been increased to four loaves a day for needy students, which allowed them to sell the extras to pay for living expenses. But Takruri students were occasionally buoyed by gifts from African rulers. 'Abdallah al-Kahhal, a Syrian merchant in Khan al-Khalili who maintained close ties to the sultans of Wadai, was sent LE 100 in 1908 by the sultan of Wadai, half of which was to be distributed to the students from Wadai at al-Azhar, and the remaining half to students in the Darfur and Sinnar riwaqs.

Nor were the riwaqs large enough to contain all the students from Bornu and the West–some of whom were no longer students at al-Azhar. One such address was number 5 Khan Abu Taqiyya Street, which was in the waqf of a lady known as "Jamila Hanim." Lethem heard that "Jamila" had been a former slave of Mai Ahmadu, the monarch of old Kanem-Bornu (d. 1808), who left the house for the benefit of Takarna needing lodging in Cairo. Lethem sent "K" (Khalil Effendi) to stay in the house. He found a "Fellata" from Katagum there who had lived in Cairo for 45 years, as well as a "faki" named Muhammad and several men from northern Sudan. When the newer buildings of al-Azhar were constructed, beginning with the Riwaq al-Abbasi in 1901, some Takruri students (the Wadai/Chadians) were moved out of their old lodgings and intermixed with other foreign students. They seem to have preferred living by themselves, and in more modern times Chadian students found quarters in al-Qarabiyya Alley, near the Mu'ayyid Mosque, then on Khurunfish Street and then in Suq al-Siyarif Alley. It was common for students in the larger riwaqs, such as the Upper Egyptian lodge, to find lodgings outside the mosque, in the small streets and alleys around the al-Azhar neighborhood.[19]

Requirements

Many Takruris had great difficulty with the Arabic language and often had to spend extra time learning to read and write (this was true even in more modern times). However, during the eighteenth and most of the nineteenth century, students were scarcely monitored, and consequently the level of learning was extremely low. If they mastered a

courtyard of the mosque during warmer weather. They met regularly in the riwaqs to study and take meals. When the lodgings couldn't contain all the students, living quarters were found in the nearby lanes and alleys. According to Mustafa Bairam, students were given fresh mats to sleep on every six months and wore woolen cloaks called *za'bit al-suf* and *difafi al-masbugha*.[16]

The libraries of the Takruri riwaqs were miniscule. In 1832 the Darfur riwaq library had 21 books, the Wadai riwaq had 5; the library of the Bornu riwaq is unlisted; however, the riwaq al-Jabart, which was better endowed, contained 156, and the riwaq al-Atrak (for Turkish students) had 5,051. Toward the end of the nineteenth century, the various riwaq libraries were centralized.[17]

Funding

Despite 'Abd al-Rahman Katkhuda's generosity, funding for the Takruri riwaqs remained problematic. Under Muhammad 'Ali Pasha's nineteenth century reforms, the state confiscated all pious foundations supporting al-Azhar, and adjustments in the food rations were made. For a chart of the dole for the black African riwaqs from 1832-1925, see Appendix 2. Although the pasha established two new riwaqs for students from areas of the Sudan that the Egyptians had just conquered–a Riwaq al-Sinnariyya for students from the eastern Sudan and a Riwaq al-Barabira for Nubians from the stretch of the Nile south of Aswan to northern Sudan–the older African riwaqs saw their daily rations reduced to 12 1/2 loaves for students from Bornu, 16 1/2 (or, as stipulated in the waqf, 25 loaves and 33 loaves every *other* day) for Darfur, and 10 for Wadai. Sa'id Pasha changed the system in 1858, allowing direct funding by individual endowments, and this somewhat eased students' financial situation, although the problem of corruption in administering the endowments was never resolved. Lethem notes strident complaints regarding the funding of the Takruri endowments during his 1925 visit.

In 1894, a eunuch named Muhammad Surur Agha al-Asmar (d. 1915), who was the chief eunuch in the haramlik of Khadija bint Muhammad Raghib al-Khazindar and a freed slave of 'Abbas pasha, attempted to resolve the difficulties by establishing a waqf benefiting Bornu and Wadai students. The waqf also funded a small prayer hall (*zawiya*), called Surur Agha Mosque in his honor, in the Mugharbalin quarter. Another former slave endowed the Darfur riwaq somewhat later–Bashir Agha Shukri, a eunuch formerly in the household of Maha

The "riwaq al-Takarna" that 'Abd al-Rahman Katkhuda refurbished in 1753 was probably meant to accommodate students from all of "western Africa"–Darfur, Wadai (also known as Dar Sulayh and Borgo), Bornu, other kingdoms of modern northern Nigeria, and states further west. Under the terms of the waqf, the students were given daily rations, special foods during the holy days, and mats. In addition to the allotment provided under the Yashbak bin Mahdi al-Dawadar endowment, which amounted to 30 loaves of bread per day, 'Abd al-Rahman's waqf provided 100 loaves (each loaf to weigh 2 *'uqiyyas*), a yearly sum for oil, funds for a daily provision of *shurba* (soup made with meat and water), and fresh bedding (*mifrash*). Moreover, the waqf provided a salary of 720 *nisf fidda* for the *naqib* of the riwaq and 1,000 *nisf* for the cook (in addition to what they already received under the terms of other waqfs). Finally, it allowed one *riyal* for each pilgrim, male or female, who returned to Cairo after having completed the hajj and was staying at al-Azhar.[13]

Charitable good wishes could never override political realities, and when tensions led to the Darfur invasion of Wadai in 1835, quarreling students at al-Azhar had to be separated. This probably resulted in the creation of a new riwaq for students from Dar Sulayh (Wadai), since it appears on Nafi''s list of riwaqs in 1832. Perhaps ten years earlier, a riwaq for Bornu students had been established (it is noted in an estate inventory document dated 1824 recording the death of its shaykh.) Thus by 'Ali Mubarak's time (1865), there were three lodges for the Takruri students. The old "Riwaq al-Takarna" was largely inhabited by students from Darfur, the Riwaq al-Sulayh by students from Wadai, and the Riwaq al-Burnawiyya by students from Bornu and points further west. The latter riwaq was the one Lethem visited when tracking down Nigerians in Cairo.[14]

For a listing of the foreign riwaqs and their student populations 1832-1925, see Appendix 1.

The Quarters: Rooms, a Library, Eating Hall

"Most of the 'riwaks' have rooms," Lethem reported, "one or several, assigned to them, in which there is generally a small library of books belonging to the mosque, and where students may keep their own books, hold conferences, or small lectures, and even live, sleep and eat."[15] This description could well have applied to earlier times. Students tended to sleep in the rooms during the winter and out on the

of study at al-Azhar with the completion of their pilgrimage duty. Moreover, Egyptian scholarship in the areas of Islamic Maliki law had grown substantially in popularity from the sixteenth century onward, creating a deepening interest in scholars who taught at the mosque.[10]

One of the oddities of al-Azhar was that students were housed and accommodated by nationality or, in the case of Egyptians, by province or region. At the beginning of the twentieth century, there was altogether 44 "riwaqs" or "student lodges" at the mosque–the overwhelming majority of them reserved for Egyptians. Al-Maqrizi makes an early reference to the existence of a separate student lodging for Africans, but in the early part of the eighteenth century, only two riwaqs may be distinguished–one for students from Ethiopia and the Horn of Africa called al-Jabart, and one for students from Takrur. The Jabart riwaq was supported by at least a half-dozen waqfs; and it also seemed to have enjoyed a certain cachet, thanks to the high Egyptian regard for Ethiopians. The Takrur riwaq, prior to its eighteenth-century renovation, may have been supported by only one, the waqf of Amir Yashbak bin Mahdi al-Dawadar, originally established in 1458 with other stated beneficiaries but by the beginning of the nineteenth century its revenues were being distributed to students from Takrur and Jabart as well as other riwaqs. In general, funding for all the riwaqs was dependent on wealthy individuals earmarking funds from their waqfs for the benefit of students.[11]

A major renovation of the Takrur riwaq beginning in 1753 was carried out by the Cairo grandee 'Abd al-Rahman Katkhuda al-Qazdaghli (d. 1776), the de facto ruler of Egypt and leader of the powerful Qazdaghli house, who also provided a generous waqf to benefit the students living there. Why was it undertaken at this time? The renovation may be related to the emergence of powerful and stable governments in Muslim West Africa with stronger interest in long distance trade routes. The rise of the Keira sultanate in Darfur, beginning with the rule of Sulayman Solong (c. 1660-80), spurred the development of regular long-distance trade with Egypt. A long period of peace and relative prosperity unfolded in Wadai (Chad) in the course of the eighteenth century. Rulers from the kingdom of Agades in central Sudan (modern Niger) were known to have made pilgrimages to Mecca during this century, testifying to their prestige and power. They, too, passed through Cairo. In the seventeenth century, some of the popular Cairo scholars at al-Azhar, such as 'Abd al-Salam Ibrahim al-Laqani (d.1078/1668), were writing special editions of glosses for students from Takrur.[12]

Lethem was confident about the accuracy of his numbers, but there is no way to know, without a proper census of the many different black African nationalities that lived in Egypt. He realized that there were also many former slaves of Nigerian origin or birth in the country. "For example," he admits in the report, "I saw one young woman whose father had been a Bornu man, an ex-slave, who had freed himself and left an inheritance in land to his daughter. The mother had been an Egyptian." He ran across a "Bornu man" at the train station. He heard about another two Nigerians who were "chemists' assistants," and another who was an interpreter in the Customs at Port Said. They may not all have been counted–and what about the "fifty" Nigerian women living in the Mugharbalin quarter who were specialists in *zar* and about whom he writes further on in the report? Were they included too?[8]

At the time, there were probably hundreds if not several thousand Takarir, not all of them from Nigeria, living in Egypt. There would have been many Darfurians, Chadians, Ghanaians, Senegalese, and other West Africans. Many would have been freed slaves, who had remained in Egypt after their emancipation. Many may have put down roots in Egypt, but others, such as Hausa, who tended to be transitory, may have stayed only a short period of time (of the 80,000 reckoned to live in the Sudan, 25,000 were transitory settlers). From interviews in Cairo fifty years after Lethem's visit, it is clear that Nigerians–more so than other West Africans–intermarried with Egyptians, took up careers, and put down roots. A number of the ones I interviewed in Cairo in the early 1970s when this research was being carried out were proud of the fact that their fathers or grandfathers had settled in Egypt, pointing out on occasion that they alone among Takarir had established roots.[9]

Takruris at al-Azhar

Lethem's report claims that two-thirds of the Nigerians in Cairo were attached to al-Azhar, at least nominally enrolled as students. The mosque had been a beacon for scholars from the whole of western Africa for hundreds of years, but particularly since the fifteenth century as Muslims consolidated their control over a vast array of tribes and clans and brought about a steadily increasing degree of Arabic literacy and Islamic learning. The drift of scholars to Cairo was aided by that fact that Egypt lay on the route to the Hijaz, and scholars could combine a period

from specific towns in West Africa such as Katsina (al-Kashinawi, a well-known *nisba*).[6] But generally most West Africans fell under the general rubric of al-Takruri. By the end of the nineteenth century that usage had gradually disappeared, and all black Africans were commonly referred to as *al-Sudani* ("Black") or *al-Barbari* ("Nubian"), sometimes *al-Asmar* ("Light Brown"), with the exception of those from Ethiopia called *al-Habashi*. For the purposes of this article and in keeping with the framework of Lethem's report, I am restricting the old usage of "Takruri" to "Nigerians" and occasionally to "Wadaians" (Chadians).

The Takruris came to Egypt for a variety of reasons. The contacts between Egypt and that huge area of Africa south of the Sahara but west of the Nile Valley stretched back more than a thousand years and perhaps several thousand. The spread of Islam in West Africa, beginning in the ninth century, encouraged relations between the two regions, and as a result of African Muslims wishing to fulfill the pilgrimage obligation, thousands of West Africans traveled to Egypt en route to the Hijaz. Important rulers of West Africa made royal pilgrimages to the East, bringing thousands of pilgrims with them. Or, West Africans would join the well-organized pilgrimage caravans originating in North Africa. Others were taken to Egypt as a result of slave raids organized by indigenous rulers or trading networks and sold in Egyptian slave markets. Others may have come as traders. As the culture of Islam developed, many Takruris came to Cairo to study at al-Azhar Mosque, which, in Ottoman times, rose to prominence as the premier educational institution in the country.

The "Nigerians" in Cairo in 1925

When Lethem reached Cairo in August 1925, his sources located the Nigerian community primarily in two areas: those attached to the "riwak al-barnawiya" which he described as "the section in al-Azhar into which all West Africans, in fact all students hailing from west of Wadai, are enrolled," and those attending the Surur Agha Mosque in the Mugharbalin section of the city. According to his enumeration, some 200 Nigerians were living in Egypt, 61 "families" in Lower Egypt (including Cairo, where there were 41 families), and the remainder scattered in a handful of other localities–Alexandria, Zagazig, Suez, and Ismailia.[7]

vor in the wake of the 1919 Revolution and the granting of pro-forma independence to Egypt in 1922.

Thus, Lethem arrived in Cairo with a hearty appetite to meet both the high and the low, and a set of notions about Nigerians that helped form his opinion of their lives and futures. This article will portray the Takarir community as Lethem saw it and try to provide background that he may not have known or couldn't see.

Takrur-Takarir-Takarna

Nigerians living in Egypt were usually given the *nisba* Takruri (plural Takarir, but more commonly Takarna, Takruriyyin), often corrupted to Dakruri (with plurals Dakarna, Dikarna), a usage also found in Sudan where large numbers of Nigerians had planted roots in the course of making the pilgrimage to Mecca. Richard Burton and other western travelers visiting Arabia in the nineteenth century mention the "Takruris" living in Mecca and Medina, among many pilgrims who had stayed on after fulfilling the pilgrimage obligation. Many thousands more made their way eastward at the end of the nineteenth century trying to avoid colonial rule under either the British or the French, forming the core Takarir communities in the Sudan.[4] The descendants of those who settled in Egypt took the easier-sounding *nisba* al-Dakruri.

"Takrur" referred to an ancient black African kingdom known to early medieval Arab geographers. The term was adopted by the Egyptians since medieval times to identify Muslimized black Africans from West Africa in general. Al-Maqrizi, for example, speaks of Madrasa Ibn Rashiq, founded in 1242, as being frequented by "Takruris" when passing through Cairo en route to the Hijaz (the school was actually located in Fustat, the commercial hub of Cairo in medieval days, though it lay outside its walls). "Takruris" recorded in the medieval biographical dictionaries and the pilgrimages of sultans of Takrur, who passed through Cairo en route to the Hijaz, were famous in the contemporary annals of Egypt.[5]

Modern Egyptian connotations of African geography remained vague, and by the eighteenth century, "Takruri/Takarna" referred to all Africans from the kingdom of Darfur to Senegal, with little precision. Scribes at the Sharia courts prior to the nineteenth century occasionally distinguished between the various African nationalities, identifying men or women from Bornu (al-Burnawi, al-Burnawiyya), Dar Fur (al-Furi, al-Tajuwi), or Wadai (al-Dar Sulayhi or al-Sulayhi) or

between the "infected" Nigerians there with their contacts in Nigeria. He was also mindful to pass any relevant and interesting intelligence that he might pick up on to his West Africa French counterparts, who were also dedicated to stomping out any resistance to colonial rule among their Muslim populations.

Lethem, a Scot, was a great traveler who set out on his mission to Egypt and the Hijaz by car, following what would have been the pilgrim's trail to Khartoum. In these days, such a trip would have been a great adventure, and apparently he was fond of talking about it, because it was duly recorded in the short biography of him published in *Scottish Biographies* for the year 1938 (after he had been knighted). Lethem also had a facility with languages, which, with his "liberal and sympathetic spirit [,] kept him in the closest contact with the high and low among the diverse peoples with and for whom he worked so devotedly" as a friend wrote in the *Times* of London upon his death on August 14, 1962. An Arabist, he had mastered the Shuwa dialect of colloquial Arabic spoken in Bornu, Northern Nigeria. Though he was presumably acquainted with Hausa and Fulbe, he nonetheless brought with him an interlocutor named Muhammad al-Amin, "a Bornu man," whom he met when he reached Khartoum.

In Cairo he was introduced to Khalil Effendi who was attached to the Sudan Agency in a "confidential" capacity, who also provided him with information about the community. Thus, he had access to the staff of the Cairo and Sudan Intelligence Departments, which provided him with detailed reports on the activities of West Africans in Egypt and the Sudan. He must also have read earlier reports of the Cairo Intelligence Department that had been filed by the great Na'um Shuqayr, the Syrian intelligence maestro who had a vast knowledge of the Sudan and West Africa, often based on interviews with Syrian merchants in the Khan al-Khalili, and who kept in touch with travelers, merchants and pilgrims coming from Khartoum and towns to the west.[3]

At the time of the trip, the British were especially concerned with the appeal of Mahdism, which continued to raise its provocative head, though it was thought to have been stamped out in the Sudan in the aftermath of the Anglo-Egyptian invasion of 1898. They feared ties between the restructured remnants of the Mahdists in the Sudan and the political aspirations of the family of Mallam Hayatu, the millennialist, some descendants of whom were believed to have Egyptian ties. They also suspected the role that al-Azhar University in Cairo played in generating both unwanted religious and undesirable nationalist fer-

Trans-Saharan Migration and the Colonial Gaze: The Nigerians in Egypt

Terence Walz

An officer in the Colonial Service in Nigeria, Gordon J. Lethem (1886-1962) was asked in late 1924 to investigate the Nigerian communities living in Egypt and the Anglo-Egyptian Sudan by authorities of a nervous British colonial regime that feared a combined threat of political Islam and nationalism. Lethem, who was later appointed as Resident of Bornu province of Nigeria and served with distinction in various parts of the British empire, was also asked to visit Jeddah to explore the Nigerian community there, particularly its interest in religious revolutionary thought. His findings were part of a work co-authored by G. J. F. Tomlinson under the title *History of Islamic Propaganda in Nigeria* published in London in 1927. Lethem's notes, letters and diaries are housed in the library of Rhodes House, Oxford, and together with his published report they provide a detailed description of the small Nigerian community in Egypt, mostly clustered in Cairo.[1]

Lethem's instructions were issued by William Frederick Gowers, Lt. Governor of the Northern Provinces of Nigeria, who advised him thus:

> when you reach the Sudan and Egypt, you should endeavor to get into touch with educated Muhammedans of Nigerian origin or descent, and you should leave no stone unturned in your endeavor to ascertain what influences are at work among Nigerians settled in or traveling in these countries, and the extent to which they have reacted to those influences.[2]

In simpler terms, Lethem aimed to investigate the "Takarir circles" in Cairo and the Hijaz, educated or not, and the much larger Takarir community scattered in various parts of the Sudan. He was particularly interested in "propaganda" emanating from the nationalist quarters in Cairo and Alexandria, and keen to assess the nature of communication

[22] Ariel Levy, *Female Chauvinist Pigs: Women and the Rise of Raunch Culture* (NY: Free P, 2005).

[23] In her review of *Amrikanli*, Mona El-Ghobashy interprets Shukri's "ogling" at American women as Ibrahim poking fun at his protagonist. While the first few references struck me as humorous, the overwhelming number of similar episodes were not only distracting, but, after a while, ceased to shed any light on Shukri as a character. It seems apt to interpret his women-obsessed imaginings as challenging the stability of the main character as a narrator and one could argue that this may have been Ibrahim's exact objective. See El-Ghobashy, "A Novelist's Embellished Sojourn," 28.

[24] See Shukri's description of Chinatown (86). Also see his reference to the history of Japanese internment in the US (191).

[25] Shukri's student, Larry, rhetorically asks, why, one hundred and thirty years after slavery was abolished in the US , African-Americans still constitute the bulk of the lower classes, comprise one-third of the army, lack sufficient health care, and are caricatured in the national media (152).

[26] Kaplan, 13.

[27] Kaplan, 4.

[28] Throughout the novel, the reader is privy to a number of Shukri's brief encounters with ordinary working-class men and women. Among them are cashiers at supermarkets, his gardener, Mrs. Chadwick—the administrative assistant in his department—a Muslim nurse at a local health clinic, the youths he passes on the street, and countless others who emerge through his descriptions of his daily experiences in and around the Bay Area. At one point in the novel, Ibrahim describes a "worker's party" meeting led by Gloria La Riva (263). Alongside this, it might be interesting to note Ibrahim's own socialist affiliations and former work with the Communist party, which he alludes to in his previous works *Tilk al-ra'iha* and *al-Lajna*.

[29] Michael Hardt and Antonio Negri, *Empire* (Cambridge, MA: Harvard UP, 2000), xii.

[30] McAlister, 276.

of California P, 1997), and Mary Pat Brady, *Extinct Lands, Temporal Geographies: Chicana Literature and the Urgency of Space* (Durham: Duke UP, 2002).

[15] See the following articles by Michelle Hartman: "Writing Arabs and Africa(ns) in America: Adonis and Radwa 'Ashour from Harlem to Lady Liberty," *International Journal of Middle East Studies* 37.3 (August 2005):397-420 and "Besotted with the Bright Lights of Imperialism":? Arab Subjectivity Constructed Against New York's Many Faces," *Journal of Arabic Literature* 35.3 (2004): 270-328. See also Lisa Suhair Majaj, "New Directions: Arab-American Writing at Century's End," in *Post-Gibran: An Anthology of New Arab American Writing*, eds. Khaled Mattawa and Munir Akash (Syracuse, NY: Syracuse UP, 1999), 67-77 and Amal Amireh and Lisa Suhair Majaj, eds., *Going Global: the Transnational Reception of Third World Women Writers* (NY: Garland, 2000).

[16] Hartman, "Writings Arabs and Africa(ns) in America," 400.

[17] Mona El-Ghobashy, "*Amrikanli*: A Novelist's Embellished Sojourn," *Al-Jadid Magazine: A Review & Record of Arab Culture and Arts* 10.46/47 (2004): 29.

[18] Noam Chomsky qtd. in Peter Wintonick and Mark Achbar, dir. *Manufacturing Consent: Noam Chomsky and the Media* (Zeitgeist Films Ltd., 1993).

[19] George Ziyad, "Egypt: A Writer's Rejection," *Worldpress.org*., <http://www.worldpress.org/Mideast/1712.cfm>.

[20] I first gave an abbreviated version of this article as a seminar paper at the American Comparative Literature Conference (March 2005). One subject that was taken up in the discussion that followed dealt with the title of the novel. This particular interpretation of *Amrikanli* as recalling the name of a product that is from America was defended by one of the participants. In the novel, Shukri also notes that he recalled hearing, as a child, the expression "*Amrikani*" for any product that had the appearance of something shiny but was quick to spoil. This was particularly true, he recalls, following World War II when the British and the Germans were no longer able to manufacture the same volume of goods and thus Egypt was quickly flooded with American products. See Ibrahim, 180.

[21] See, for example, the writings of T. E. Lawrence, Freya Stark, and Gustav Flaubert: T. E. Lawrence, *Revolt in the Desert* (Garden City, NY: Garden City Publishing, 1927), Freya Stark, *Baghdad Sketches: Introduction by Barbara Kreiger* (Evanston, IL: The Marlboro P, 1992), Gustav Flaubert, *Flaubert in Egypt*, trans. and ed. Francis Steegmuller (Chicago, IL: Academy Chicago Ltd., 1972).

[2] As Kaplan notes, this phrase was actually first used by William Appleman Williams in his depiction of "imperial expansion as the driving force in [US] national history from the conquest of North America through the cold war." Amy Kaplan appropriates it to make her own argument about the centrality of imperial and neo-imperial conquests to American Studies scholarship. See Amy Kaplan, "Left Alone with America: The Absence of Empire in the Study of American Culture," *Cultures of United States Imperialism*, eds. Amy Kaplan and Donald E. Pease (Durham, NC: Duke UP, 1993), 13-14.

[3] Edward Said, *Orientalism: Western Conceptions of the Orient* (London: Penguin Books Ltd., 2003). For an accessible copy of Said's Preface to the 2003 edition, see the online political magazine, *CounterPunch*, Available at: <http://www.counterpunch.org/said08052003.html>.

[4] Edward Said, *Orientalism*, 5.

[5] For a more detailed critical discussion of depictions of America in Arabic novels and films see the essay, "*Nahnu ... wa amrika*" in Muhammad Badawi's book of collected essays, *La'ib al-kitaba la'ib al-siyyasa* (Cairo: Merit, 2003), 65-77. Besides the works by Sayyid Qutb, Yusuf Idris, and Radwa Ashour, Badawi also discusses Zaki Naguib Mahmud's, *Ayyam fi amrika*, the writings of Rida Hilal, Fu'ad Zakariyya, and Abd al-Wahab al-Messiri. He also mentions a number of films, among them *Amrika shika bika* by Khayri Bishara, and *'Ard al-'ahlam* by Daoud Abdel Sayed and the play *Mama amrika* by Mohammed Sobhi.

[6] Jadhibiyya Sidqi as cited in *America in an Arab Mirror: Images of America in Arabic Travel Literature: An Anthology, 1895-1995*, ed. and trans. Kamal Abdel-Malek (NY: St. Martin's P, 2000), 106.

[7] Mustafa Amin, qtd. in *America in an Arab Mirror*, 131.

[8] Sayyid Qutb, "'The America I Have Seen': In the Scale of Human Values," *Amrika min al-dakhil bi-minzar Sayyid Qutb*, ed. Abd al-Fattah al-Khalidi, qtd. in *America in an Arab Mirror*, 24.

[9] Sonallah Ibrahim, *Amrikanli (amri-kan-li)* (Cairo: Dar al-mustaqbal al-'arabi, 2003). All translations from the Arabic henceforth are my own.

[10] His student Shirley's infatuation with him is the most obvious example of this.

[11] McAlister, 11.

[12] Kaplan, 14.

[13] Kaplan, 15.

[14] Gloria Anzaldúa, *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, 2nd ed. (San Francisco, CA: Aunt Lute Books, 1999), José David Saldívar, *Border Matters: Remapping American Cultural Studies* (Los Angeles: U

us is the true archive of human history, and as easily as it allows us to trace the origins and rise of civilizations, it inevitably carries with it traces of their fall. The physical destabilizing of the very ground on which Shukri stands serves as an apt ending to the work: a word of caution that this empire, after having long since built over and forgotten its own fault-lines, is cleaving at its core, and on the verge of becoming very much undone.

I have attempted in the above to briefly address, from the point of view of Arabic cultural production, the reductive ways in which cultural encounters between Arabs and Americans have been repeatedly depicted, and to offer *Amrikanli* as one example of a richer, more sustained fiction of America and its citizens. I have argued, borrowing from Amy Kaplan, that race brings into relief the imperial contours of the American landscape to the same end that class distinctions point to the subject-status of its citizens and the cleavages within an American imperial space. Finally, I have hoped to show, in echoing Melani McAlister's argument, the limitations in certain binary pairings—as Occident and Orient—and to capture the constructed nature of identity formation, whether American or other. If Sonallah Ibrahim's work offers the reader anything in response, it is the possibilities underwriting the localized exchange and the potential for fictive landscapes to redraw boundaries. Melani McAlister, in the conclusion to her work, suggests that culture is relevant to political and social worlds, not only because it is a part of history but because it is "history-in-the-making."[30] This work by Ibrahim, like a few others before it, imagines cultural encounters in a more nuanced capacity, less dichotomous and more expansive. In short, Sonallah Ibrahim reiterates the power of the humanist's gaze to re-map identitarian or social boundaries. In so doing, he narrates a fictional world where encounters of difference and sameness are not culturally or nationally bound.

Notes

* I would like to thank the two anonymous referees whose comments gave me the courage to formulate a less polarized line of argumentation and for their own suggestions for improving the article. I would also like to thank Alexander Peterhansl for his patience and careful attention to this manuscript. All remaining errors are mine.

[1] Melani McAlister, *Epic Encounters: Culture, Media, and U.S. Interests in the Middle East, 1945-2000* (Berkeley, CA: U of California P, 2001), xiv.

VI. Conclusion

Amrikanli is, more than anything else, a novel about what it means to tell history, and the ways in which personal histories become vehicles for understanding larger historical convergences. Through his lectures in his weekly graduate seminar, Shukri seems to want to both expose and self-reflexively question the merits and use-value of history, while trying to reconcile America's bombastic international character with the localized worlds of the ordinary American citizens he teaches and comes to know. What results is—to cite Edward Said once more—a sort of intellectual "hospitality," a genuine effort on Ibrahim's part to actively make a place in his mind for the foreign Other. "Other," in this context, is not just the American as unknowable to the Egyptian-foreigner, but it is America's *internal* other—the American who is unrecognizable to his or her fellow citizen. To put it another way, Ibrahim comes to understand the personal histories of Americans as coterminous with that of the Egyptians and, more broadly, that of the Arabs. Understanding "empire as a way of life," experiencing it, enables him to make those links and trace them through the lectures of his protagonist. As Michael Hardt and Antonio Negri remind us, the experience of empire today is "decentered and deterritorializing";[29] thus, the locus of power is not necessarily geographically defined; rather, it is diffuse, instated as much through our culture as through our economic and military dominance abroad. While Ibrahim's portrait of America in *Amrikanli* is not always kind (e.g., his repeated descriptions of material excess and fat Americans) or accurate for that matter (e.g., his sexualization of women and his pathologizing of American sexual practices and mores), the level to which he finds commonness in place of foreignness is pioneering in its own right. In this regard, Ibrahim's work offers a substantial corrective to earlier travel writing and novels depicting America in reductive, two-dimensional ways. While it does not go as far as it could, it certainly is a welcome addition.

In an effort to foreground the real subject of the book, the novel ends with Professor Shukri's final analysis of the research papers written by the graduate students in his seminar. In the midst of his ruminating on his students' work, Shukri feels his apartment start to shake with the onset of a small earthquake. Unable to shake off his sense of terror, he remains still, clutching the table, waiting for potential aftereffects. This moment of geological indeterminacy serves as a lovely final literary flourish—a cautionary reminder that the ground beneath

> their living expenses, then 8 million are unemployed and 7 million are forced to accept early retirement, after which their wages are decreased to a fourth, and 5 million are inside prisons. Do you see? Do you know that the percentage between the lowest salary and the highest inside one institution is 1:120. (247)

Mrs. Chadwick continues to illuminate for Shukri the severity and complexity of the problem, the number of homeless, the lack of healthcare, the illiteracy rate for youth, the futility of the minimum wage to cover living expenses, and the way in which drugs become a means of escape for many of the poor. Chadwick illustrates her point using a young woman on the street addicted to crack as an example. When Shukri asks how she knows so much about this woman, Chadwick responds with detachment, "she is my daughter" (250).

On some level, this scene functions as one of the few climactic moments of the novel. Again, there are parallel narratives developing—the saga unfolding in his classroom where the meaning of history and the role of the historian is problematized—and Shukri's adventures outside of the classroom where he reflects on the social and cultural fabric of America. But this scene in particular brings together his closed world inside the American academy with the darker reality around him. His acknowledgment that through Mrs. Chadwick he is linked to an utterly destitute Other is gripping and seems to call attention to the fragility and instability of the American social space.

So while the racial types in this work remind the reader of the history of racism and oppression threaded into America's own national narrative, Shukri's wider lens in the novel brings into relief the racially undifferentiated substratum, the class of waiters, cashiers, secretaries, migrant workers, and homeless—Americans—whose histories of exploitation and cyclical poverty link them to the globally disenfranchised and, more specifically here, link them, as imperial subjects, to the broader history of the Middle East.[28] Thus inasmuch as investigations of blackness and indigeneity in this novel situate America's history in an international historical context, narratives of without—or the exposure of its working classes—foreshadow the decline of an American Empire ever more crippled from within.

Here Ibrahim accomplishes two objectives. Through Maher's diatribe, he points to the covert nature of American militarism abroad and the fact that the American media is not independent enough to bring the story to light, even after it is published in the foreign press. He suggests here, as he does later through Marwan, a Palestinian friend Shukri meets through Maher, that the same company owns a majority of the news services in the US; therefore, all the news that is disseminated is, in large part, coming from the same few sources (63). While again many would argue that this is a gross exaggeration, his point is well taken and it underlines (echoing Chomsky) not only the hegemonic nature of American corporate governance, but the degree to which information is deemed dangerous. In an effort to safeguard against a solidly informed public, Ibrahim makes the case that insidious strategies are thus taken up by the government through the arms of multinational corporations to control the media and, by extension, the masses.

While the media continues to be implicated in the whitewashing of American political and social history, the stark reality of the laboring and unemployed classes is made manifest on the streets of urban America where Shukri finds himself. Thus, inasmuch as race serves as the continued reminder of American imperium at home, Shukri comes to learn that indigenous identifications hardly preclude participation in an American narrative of national identity; in fact, at times, this manifest racial difference is ironically what substantiates our Janus-faced history of both bondage and freedom. So while race allows Shukri access to probe empire's teleology from his classroom-as-US-microcosm backwards through to our nation's national origins, *class difference* is more opaque and signaled socially in very different ways. In one touching scene, Shukri on one of his many walks around the city, runs into Mrs. Chadwick, an administrator in his academic department. They begin to discuss the problem of homelessness as Shukri is surprised to see the large number of people sleeping on the streets and begging. Mrs. Chadwick responds to his naivety with a sense of outrage:

> You are among the people that imagine that living here is heaven. . . . Would you like to hear some figures? Between 137 million representing the American workforce, there are 38 million who work part-time, and 35 million who work full-time for wages that barely cover

elites. He later mentions Noam Chomsky in a footnote to one of his lectures (299), and although the reference has more to do with Chomsky's record of critiquing American neo-imperialism, the influence of his ideas on the narrative is indisputable.

Through a host of allusions early on in the novel, Ibrahim builds his case against the American media conglomerates. For instance, at one point he describes a particular admission in the *Boston Globe* that a story their journalist had covered about a friendship that developed between a black child and a white child both dying of cancer had actually been fabricated by that journalist. The fabrication of this type of racialized story in particular speaks to what could be identified as a pacification tactic to mitigate potential racial unrest. One possible interpretation of this episode might suggest that, by feeding the American public a story of racial harmony (incidentally the white family gives the black family a check for ten thousand dollars after the father of the black child loses his job), the paper leads the public to believe that they are living in a nation where race is no longer an issue for the majority of Americans. Continuing his reading, Shukri goes on to note that not only had this same journalist published over four hundred columns before that, but the paper during those nine weeks had lost two of their most well-known editors after they also conceded to inventing news items for the paper (44). The implication here, of course, is that not only are the most well-known American news sources not credible, but that the American public has been deceived all along by a host of professional cons, without having been the slightest bit aware of the plot. This same point is further emphasized when Shukri sits down with Maher who is reading an article in the British paper, *The Observer*. Maher remarks,

> "Listen to what the British say . . . [sic] the American secret police had previously certified for Clinton that the factory which he ordered bombed in the Sudan produced pharmaceuticals with no connection to nerve gas as he claimed. . . . As for the British government, they were confused by Blair's haste in supporting the bombing even though prior to that two British ministers had visited this same factory accompanied by a pharmaceutical expert who certified its safe nature. . . . No American paper would relay all of this." (51-52)

respect, Megan's narrative, like Sabac's, exemplifies what Kaplan has called an American "shadow narrative," that is, "those repressed alternatives [that] come to embody an inventory of counter evidence . . . contesting . . . [the] story of Puritan origins."[27] The living histories of these two students, echoing the stories of other American immigrants and minority groups, represent the profound traces extant today that force us to recall America's "shadow history" of occupation and rigid isolationism. Rewriting an American narrative of origins, these stories reinsert an American (under)history of violence and subjugation into the official Puritan version of national beginnings. In so doing, Ibrahim not only challenges the myth of enlightened American progress and prosperity but, in so doing, problematizes contemporary American political involvement abroad.

Yet despite this critical platform, something like a sense of amazement is also conveyed in Ibrahim's descriptions, which struggle to represent the sheer diversity manifest in the urban space of San Francisco. Confounded by the radical differences before him, another question seems to drive the narrative: How can one nation possibly accommodate such heterogeneous (and often oppositional) ideas of national identity without cleaving in the process? What methods have preserved this sense of unity or racial harmony? While the question is left open, Ibrahim insinuates by way of a number of examples the significant role the media plays in preserving certain foundational myths essential to an American sense of collective national identity. Here Ibrahim stresses the media's patriotic recasting of American history in an effort to subtly shape American consciousness and sense of national belonging. For example, early in the novel, after one of his first days at the University, he returns home to watch the 1997 film *Wag the Dog* (26). Unlike *All the President's Men* (1976), which depicted the bygone era of the 1970s when "breaking a story" might have made an impact, and like *Primary Colors*, that followed it by a year in 1998, *Wag the Dog* reflects the way in which media pundits and spin-doctors not only influence the way people think through their "manufacturing" of the news, but go so far as to determine the course of political history. While the film might be said to be loosely inspired by the media flurry around the Clinton-Lewinsky scandal unraveling during the period of Shukri's visit in the States, his mention of this film in particular points to yet one more way in which he attempts to elucidate the extent to which the American masses are basically an uninformed citizenry, manipulated by the specific interests of the class of ruling

Shukri's observations of his students often revolve around speculations on their ethnic origin and the ways in which their commentary on his lectures is somehow tied to their personal narratives of race. By way of each of these students' diverse ethnic histories we learn of the counter-histories of American immigration and how each of these students understands her/his "American" identity. There is a genuine sense in these descriptions of his class and the stories his students offer narrating their own personal histories, that exchange—cultural and intellectual learning across difference—is finally taking place. Not only does Shukri render his own personal history, woven into Egypt's national narrative, but he further exposes himself before his class, recounting the romantic and intellectual failures of his youth. His students, in turn, respond with stories that depict their own families' passages, many of which are emblematic of working-class immigrant tales, challenging the very pairing of America with notions of freedom and prosperity. In one scene, Shukri's native American student, Sabac, recounts the history of the American campaigns against the indigenous Ohlone tribes in the region of California, in a retelling that echoes the expansion of settlements in Israel and the justification for their "transfer" in 1948 (260-61). The "transfer" of Native Americans and virtual erasure of their culture and heritage from American historical memory serves as an apt metaphor for understanding the early mechanisms of American empire-building. As Kaplan points out, the United States must be included and studied "as part of the post-colonial study of imperialism" even though traditional discourses on American history have preferred to think of American expansion in terms of "discovery," using words like "world power" in place of American Empire, "global power" in place of "imperialism."[26] In another example, Shukri's student Megan comes to his office with her friend, a young Puerto Rican by the name of Hugo. Shukri, in what would certainly be viewed in an American context as a kind of cultural *faux pas*, asks his student Megan how she came to have East Asian features. She replies by telling him that her father is Japanese and was born in a Japanese internment camp following the rounding up of over a hundred thousand Japanese Americans after the bombing of Pearl Harbor. She details for him the poor conditions in the camp and how her father was not allowed to obtain American citizenship (191-92). While in one respect she serves as yet another prop for the narrative, supporting Ibrahim's overall agenda to expose America for its radical isolationism and barbaric treatment of certain immigrant groups, in another

Shukri's students and the many Americans he meets during his stay function as the vehicle catalyzing his meditations on race and national identity. In most of his encounters, each character is described in racial terms. On some level, the superficiality of these observations is alarming and seems to unapologetically objectify his subjects, creating a distance between Shukri, the narrator, and the Americans before him. Unlike Idris's novel and Qutb's travel-writing, Ibrahim does not take difference at face value and merely extrapolate. Instead, he takes up racial heterogeneity in all of its messiness in an effort to understand in what ways race informs our readings of class formation in the US. Once again, it is Shukri's colleague Maher Labib (a recent Egyptian immigrant), who offers cues as to how to read race in an American context. After discussing the discrimination he faces as an Arab academic, Maher notes:

> . . . Race is important here [in the US]. There are thirty principle races arranged in a pyramid: the highest positions for the whites, following them the blacks, then the Hispanics, those originally from Latin America, then the Asians, and the rest of the races. Each one deems himself superior to the one who comes below him, taking him for a rival fighting over menial jobs. And inside each of the races there is also an order. Take, for example, the Chicano of Mexican origin. He looks down on the newcomers who have recently come from Mexico. And there are also pre-conceived types; for example, the blacks are typed as criminals and rapists, and the Mexicans drug dealers, and the Arabs terrorists. (57)

While reductive in its typology, Shukri is jettisoned into a world where racial scripting is a way of life. His curiosity only deepens as he comes to learn the stark differences that inform identity formation in the US: for example, the difference between Chicano and Latino (64), between the history of Chinese Americans in California and Japanese Americans,[24] between the African-Americans on "The Cosby Show" (152) and those working at McDonalds (228). Of course, many of these questions come to surface in his classroom, where he finds the students educating him, critiquing the mythology of an American meritocracy, and elucidating for him how and why certain cycles of poverty and disenfranchisement are sustained.[25]

Taking this America-as-hyper-sexualized-landscape one step further, Ibrahim, on one of his sojourns to the coffee shop with his friend and colleague Maher, takes notice of a young blonde woman wearing a short dress, to which he exclaims in English written out in Arabic, "Oh my God!" Maher proceeds to explain that the woman, lest Shukri be fooled, is most likely a call-girl, or "*mumis*" (42) who was trying to pick them up as professors who could pay five hundred dollars for her services. When Shukri expresses surprise, declaring that she could also be a student, Maher informs him that that would pose no contradiction. He goes on to tell Shukri that in his previous year at Harvard, he had encountered a group of student prostitutes taking three hundred dollars per session (42). Then when asked by Shukri about his own relationship with his students, Maher cautions him not to get too close unless he wanted to be accused of sexual harassment (42). While it is amusing, on the one hand, to imagine these two Egyptian men bombarded by the seductive ways of sexy American women whose cunning will either leave them short five hundred dollars or strapped with a lawsuit, it is also emblematic of the ways in which this work, especially early on, caricatures American women. To be fair, as the novel progresses, the sheer number of references to women's legs and breasts seem less frequent and as Shukri's teaching is highlighted, the lives and intellectual concerns of his students are brought into relief. Of course, the sexual intrigue continues to some degree as Shukri later finds himself predictably the object of a student's infatuation, but his sexual exploits hardly constitute the bulk of the narrative, making room for what emerges, on another level, as a fairly astute work of social commentary.

V. The Other America: Color-Cast and Working-Class

In contrast to Ibrahim's caricatures of women, his attempts to understand the intersections of race and class in San Francisco are the aspects of this work that best reflect the social fabric of the contemporary US. From the moment Professor Shukri steps into his seminar, his students are racially-typed. He notes upon entering his class:

> I counted eleven individuals, gathered in front of me around a table regarding me anxiously. There were three young men, one of them with red hair, and eight women, among them one dark-skinned with her hair covered in Islamic fashion. The features of the group varied from Chinese or Japanese, to Indian or African, besides European. (32)

example, an overwhelming majority of the women he initially describes in the novel are characterized as fat, "*imra'a baida', badına*" (7), "*fatah samına*" (9), "*sayyida sauda', dakhma*" (9). This stereotype of the fat American, while implicitly commenting on American conspicuous consumption and overall embrace of excess—large Americans alongside large supermarkets and large cars (16)—in Ibrahim's work, strangely seems to be gender-specific. Thus, while no one is generally spared from his keen, writerly descriptiveness, it is the women's proportions around the campus and in San Francisco that seem to garner the most attention. For if the anonymous women he sees are not described as "fat," as in the examples above, often they are sexualized to such an exaggerated degree that one would think all American women who were not eating and thus obese, were walking about with barely anything on in a concerted effort to titillate the men they encounter. This tone is set in the opening pages when Shukri happens upon a bookstore that is selling not only Arabic newspapers (albeit a day old), porn magazines such as *Playboy* and *Hustler*, but also a number of provocative postcards. The postcard that catches his eye and the one that he ends up buying consists of an image of two naked college students with their hair falling to their waists. With arms slung around the other's shoulder, the girls are pictured walking away from the camera towards the university gate, school bags in tow (7-8). Such an image is common enough to an American reader as largely celebratory of what we might now call, after Ariel Levy's work, women embracing raunch culture. Long overdue, Levy's *Female Chauvinist Pigs: Women and the Rise of Raunch Culture*[22] provides a social and historical framework for understanding the ways in which women have taken up such self-sexualization (or self-objectification) as a new, convoluted brand of feminism. In Ibrahim's work, however, when these images are followed a page later by a description of an Asian woman in a revealing blouse with her nipples beginning to swell (9), one image serving as form of humorous cultural commentary (the postcard) gets collapsed into the next (the passing Asian woman), which seems largely gratuitous. In other words, unless one continues to remind oneself while reading that the narrator is a sexually-preoccupied (obsessed?) male who cannot help but objectify the scantily clad women he encounters, then, and only then, does this make this imagery less culturally specific (i.e., indicative of American sexual promiscuity), and more appropriately an extension of the main character's male gaze.[23]

> meaning, "I was my own master," or it can be read as an echo of *Osmanli*, the disparaging Egyptian slang for the externally powerful, internally rotting Ottoman Empire that ruled the Middle East for centuries. Read both ways, the title pithily embodies the author's enduring concern with the limits of individual action and self-fulfillment within huge, overpowering, putrid structures.[17]

If we take up the latter definition that *Amrikanli* is meant as a reference to the dynasty of Osman, or the dynastic rulers of the Ottoman Empire, then the US in Ibrahim's rendering becomes a twenty-first-century embodiment of the empire that came to be at the turn of the century, the "sick man of Europe"—overextended, weak, and rotten to the core. His portrait of America is, in many respects, a rendering of this rot (e.g., its broken imperial subjects, the maligned laborers of varied national origins, the illiteracy, despair, and poverty that have become, in the words of Noam Chomsky, the "greatest scandal of American democracy").[18] The gesture to the Ottoman empire in the title, then, is deliberate, and what unfolds in the work is Ibrahim—by way of Professor Shukri—attempting to point to, and make sense of, the imperial character of the US.

In a third interpretation of the title, others have translated it into English as "Americanish,"[19] understood as "American-like," doing something "in an American way," or in reference to something "from America."[20] This spin on the title suggests a potentially looser interpretation, where we might read the book as portraying Professor Shukri as "going American" or donning an American identity. This reading is slightly more humorous, as it playfully inverts the custom of European orientalists in the Arab World "going native" by donning the dress, adopting the speech, and mannerisms of those around them.[21] Such a reading self-reflexively challenges Ibrahim's positionality with respect to his subject matter, as both foreign scholar, voyeur, and as someone who is investigating and taking part in what it means to live an American way of life.

IV. Rendering Women: The Recurring Legs

Ibrahim's representation of America as a fictive space is, on some levels, as radicalized as earlier works by Yusuf Idris (*New York '80*) where America is scripted as the prostitute or Sayyid Qutb's wayward impressions of American life in "The America I Have Seen." For

III. *Amrikanli*

Amrikanli is based on Sonallah Ibrahim's own experience as a visiting professor at the University of California at Berkeley during the late 1990s. The novel revolves around the protagonist, Professor Shukri, who is, like the author himself, invited to teach at a Bay Area university as a visiting professor of history. In Ibrahim's trademark style, the narrative details the minutiae of Shukri's routine in the US: his morning coffee, his difficulties with the internet, the young women that distract him, and, more interestingly, his observations of the many merchants, streets, neighborhoods, and people of San Francisco. Against the backdrop of these descriptions of a living America before him, the novel's parallel development takes place in the classroom where the reader is privy to pages of text devoted to his lectures and the discussion that ensues between him and the students. It is here where Ibrahim (via Shukri) systematically evidences the history of American imperialism (from the genocide of the Native Americans, to our self-interested intervention in Iraq during the Persian Gulf War) and positions this history alongside the history of Egypt, from Pharaonic times to the present. His lectures are often meandering, alternating between recollections of his personal life and love interests, to arcane facts of social and intellectual history, which he exhaustedly footnotes. Ibrahim's earlier novels offered similarly lengthy retellings of history. One might argue this overtly didactic approach serves as a convenient strategy for supporting his polemic. Still, the endless cataloguing of names, books, dates, and political figures, at times, seems to detract from what initially opens as a satirical novel. But Ibrahim's agenda as a writer has always been overwhelmingly that of the educator. In all of his novels, with the exception of *Tilk al-ra'iha* (The Smell of It), Ibrahim has sought not only to point to social injustice, but to systematically make the historical case for the root causes and political processes to which such injustices might be attributed. Thus, in this work, like his previous, Ibrahim has a deliberate political schema in mind as he gradually reveals the linkages between his focus on race, lectures on empire, and Shukri's painfully long lessons on US and Egyptian history.

To begin, Ibrahim's provocative title sheds light on what might be considered the structural logic of this novel. On the origins of this title, Mona El-Ghobashy offers two interpretations:

> The title "*Amrikanli*" is a creative, ambiguous play on words: it can either be read as Amri-kan-li (the idea credited to Ali Muhammaḍ Ali on the inside front cover)

> . . . Arab identity is proposed in many Arabic literary texts dealing with the United States by positing an Arab "self" as opposed to a U.S. "other." The logical extension of this, as both Adonis's and 'Ashour's texts demonstrate, is to draw a parallel between the Arab self and the African American and place these figures in contrast to a white U.S. "other." This construction of race, however, is problematic in the context of the United States because Arabs, like other groups, have been deeply involved and implicated in the racial politics and policies of the United States.[16]

She continues to elucidate her point rightly suggesting that the ability for Arabs to pass as "white" during the nineteenth century through to the early 1950s allowed them access to citizenship and other rights withheld from more racialized groups. Thus, as she points out later, what might appear to be a "straightforward" binary relationship between whites and people of color from the point of view of the Arab traveler or visitor is actually a far more complicated racial landscape that requires historicizing and an attentiveness to the privileges that a given racial status affords during different historical and political moments.

Situating Sonallah Ibrahim's novel in the context of an earlier Arab discourse treating race is particularly illuminating. Ibrahim portrays for his reader a protagonist who, during the late 1990s, is largely naïve to the ultra-hierarchical nature of racial categories in America. Thus, while Radwa Ashour and Adonis might have once, as visitors in the 1970s, been able to read race along far more absolute lines (as Arabs identifying with the African-American as a fellow person of color), Ibrahim's protagonist is forced to try to reconcile the contradictions and tensions emergent in a truly multi-cultural San Francisco where everyone from the Chicano, to the Asian-American, to the lower-class white woman on the streets is individuated and non-aligned. What results is a novel that not only critiques US imperial policy and covert intervention abroad, but suggests certain links between America's unabashed capitalism and individualist ethos, *vis-à-vis* the majority of America's working poor and unemployed who lack any form of social net. In short, the voice of conscience in this book, happily, is not only Ibrahim's protagonist, but also the many Americans that he encounters—Americans who conjure for the Arab reader a far more problematic image of America.

The linking of these two dimensions challenges the isolationism of early American studies models, and yet preserves a rigorous critical position *vis-à-vis* racial and social variation within an American domestic space. On the need for more sensitive readings of how American foreign policy maneuvers affect life "at home," Kaplan writes:

> Yet the new pluralistic model of diversity runs the risk of being bound by the old paradigms of unity if it concentrates its gaze only narrowly on the internal lineaments of American culture and leaves national borders intact instead of interrogating their formation. That is, American nationality can still be taken for granted as a monolithic and self-contained whole, no matter how diverse and conflicted, if it remains implicitly defined by its internal social relations, and not in political struggles for power with other cultures and nations, struggles which make America's conceptual and geographic borders fluid, contested, and historically changing.[13]

Critical works in the tradition of American Chicano/a studies (Gloria Anzaldúa's *Borderlands/La Frontera*, José Saldívar's *Border Matters*, and Mary Pat Brady's *Extinct Lands, Temporal Geographies*)[14] have paved the way for further work that is attentive to the ways in which race and social identity in an American context are constructed by US intervention abroad. Michelle Hartman and Lisa Suhair Majaj in their critical contributions to Arab and Arab-American literature offer ways in which Arab-American identity must be understood as deeply intertwined with American militarism and self-interest in the Middle East.[15] While both emphasize the common ground between Arabs or Arab-Americans and other marginal groups of color in a US national space, Hartman goes one step further in her examination of works in Arabic depicting America. In her analysis of Adonis's poem *Qabr min ajl New York* and Radwa Ashour's autobiographical text *al-Rihla*, she suggests that Arab writing in the context of Third-World solidarity movements of the seventies, sought to position what she calls the Arab "self" in opposition to the white American "other," thus aligning, by extension, the Arab alongside the African-American. Of this relationship, she notes:

connectivity. She writes in her Introduction to her pioneering work, *Epic Encounters*:

> Thus in the postwar period, the us-them dichotomies of Orientalism have been fractured by the reality of a multiracial nation, even if that reality was recognized only in its disavowal. In other words, there was never a simple, racial "us" in America, even when, as was generally the case, whiteness was privileged in discourses of Americanness.[11]

The machinations of empire, as Amy Kaplan and Melani McAlister point out, are not bipolar and extra-national, limited to economic and political spheres, rather they are just as much about "negotiating *intranational* relations"[12] where American culture (and I would add social institutions) work to limit and define this slippery notion of Americanness. Sonallah Ibrahim, in this text, explores this jagged terrain as he writes back to the chorus of voices, relying on reductive media recapitulations of American imperialism and wealth, offering a glimpse, from within the belly of the beast, of the world inside the empire and the institutions that keep it firmly in place.

II. Reading Race through the Trope of Empire

In the context of Amy Kaplan's argument in *Cultures of United States Imperialism*, race—or blackness more specifically—serves as the link between America and its history of empire. Thus, it is only through blackness, or an "Africanist presence," as Toni Morrison puts it, that Americanness or whiteness is to be understood. Race, in Sonallah Ibrahim's work functions in much the same way. It is the portal through which America's imperial character is taken up and examined. Unlike the black wilderness of the Congo that Kaplan describes, where American neo-imperial history is made and white-washed at home, in this text, the racial topography of the US is brought into full relief, accentuated to the degree that what is familiar to an American reader (e.g., a multi-racial campus or neighborhood) is rendered unfamiliar and foreign when narrated back to us—suggesting deeper, more complicated historical fault-lines. What Kaplan accentuates in her article, and what Ibrahim reflects, mirroring her to some extent in his novel, is the very urgent need for an examination of American culture that both takes into account its internal difference and its imperial machinations abroad.

take up America for the complex, wildly variegated country that it is, while recapitulating certain stereotypes of Americans propagated by earlier works by Arabs. Like Yusuf Idris's main character in *New York '80*, Ibrahim's protagonist is thrust into a world where seemingly wanton women seek to win his affections. In his case, this is largely enhanced by the fact that he is a university professor and Egyptian. Not only is his protagonist scripted as the object of American women's sexual fantisizing,[10] but in turn he spends countless pages describing, as part of the American landscape, the thighs, hair, and breasts of the various students that catch his eye. Beyond this clichéd depiction of American women, there are numerous other examples of ways in which this work reinforces conventional ideas about American life. While these will be discussed in more detail later, it is necessary to add a qualification here. The contradictory impulses in the work (at times ridiculous, in other instances intellectually dense and deeply tragic) seem in every way a reflection of Ibrahim's competing lenses. The text is both true to the male gaze of the narrator, the critical gaze of the Third World Marxist critic, and the sympathetic gaze of the humanist writer. Thus, Ibrahim's portrait of America emerges as an amalgam of these very different worldviews. This is precisely what makes it so inconsistent and yet so interesting to read and consider critically. His work hardly shies away from openly critiquing America's neo-imperialist role in the Middle East, yet it also offers another portrait of America, as a nation rife with social decay and lacking a coherent sense of national identity. Racially diverse, Ibrahim's America is at once a nation of many who consider themselves devoid of homeland and national allegiance. Through his descriptions, America emerges as more than a home for the dichotomous Western "other," more aptly as a landscape riddled with contradictions, disparate realities and laborers from every corner of the globe.

This article will attempt to argue that Ibrahim, in representing America, obligates us to consider what it means to be of American nationality. What does it mean to be a nation that is at once imperial, while consisting of large majorities of subjugated classes? In what ways has our historic exportation of America-as-white-culture made our transition to a country composed of a mixed, non-white demography more difficult to understand and take up from the perspective of the developing world we so often exploit? As Melani McAlister notes, the dominant paradigm of Orientalism has often been inadequate in its inability to accommodate such heterogeneity and global

> of animal noises on the other. The American's enjoyment of jazz does not fully begin until he couples it with singing like crude screaming. And the louder the noise of the voices and instruments, until it rings in the ears to an unbearable degree, the greater the appreciation of the listeners. The voices of appreciation are raised, and palms are raised in continuous clapping that could deafen ears.[8]

Qutb's reaction to hearing jazz is not merely a matter of artistic preference; rather, it speaks to a blatant refusal in his writings on the US (where he takes up everything from food, clothes, haircuts, materialism, sexual behavior, religious custom, and so forth) to relate to what he is experiencing. His writings are evidence of the form of negative essentializing that has become characteristic of orientalist practice set in terms of the occident—racist, exaggerated, homogenizing. And while situating his writings within the context of the Muslim Brotherhood's agenda helps us to understand the extent to which western, secular culture might have catalyzed Qutb's eventual turn from literary critic to radical proponent of Islam, the pathologizing of the American psyche and cultural mores as early as 1951 suggests the need for a "writing back" to this previous vision. This article attempts to do as much by exhibiting how one Arab writer has—in his portrait of an America-imagined—struggled to present a more nuanced depiction of this national landscape. It is only instructive to examine the work of Qutb, and other cultural translators like him, if we put it into historical context alongside works that offer a less superficial, more meditated examination of America. Radwa Ashour's notable book, *al-Rihla: Ayyam taliba misriyya fi amrika* (The Journey: Days of an Egyptian Student in America) and Hussein Barghouthi's work, *al-Daw' al-azraq* (The Blue Light) are stellar examples of texts that take up America with that sense of emotional and intellectual generosity that Said extolled in his later work. That said, it is necessary to note that new works are published all the time, and while they may not be mentioned here, such works would potentially contribute to the general dearth of sophisticated novels treating this subject. Secondly, Arab-American literature, which has grown ever richer and more abundant in the last decade and would logically offer additional imaginings of America relevant to this study, lies outside the scope of this article.

In keeping with the spirit of the above texts, this article will examine Sonallah Ibrahim's *Amrikanli*[9] as a novel that attempts to

I. Rendering America in Arabic

Representations of America in Arabic literature and film have generally not exhibited substantive or layered depictions. This may in part be due to the satirical or comedic nature of many of these works (as in the case of *al-La'ib fi al-dimagh*). In short, the vast majority of works, be they textual, theatrical, or cinematic, offer, to varied degrees, superficial observations into the American personality, character, and way of life that suggest nothing of the complex notion of "hospitality" to which Said refers.[5] In the melodramatic films of Youssef Chahine (such as *al-Aakhar* [The Other]) or, in the critical observations of Sayyid Qutb in the fifties, Americans come off as consistent types—materialist, provincial, immoral, licentious, and shallow. Kamal Abdel-Malek's work, *America in an Arab Mirror*, offers an illuminating collection of travel writings by Arabs during their stay in the United States. Unfortunately, despite the array of voices, many of the authors offer reductive, impressionistic observations—along the lines of early twentieth-century ethnography—that are impossible to take up with any seriousness. Jadhibiyya Sidqi, for example, writes "There are many old maids in America. I met with many of them. It seems that once you arrive at the apex of modernity, decline will have to follow."[6] In another instance, Mustafa Amin declares, ". . . the American woman wants a real man, with a rough voice and masculine character. In America, 'Don Juan' is the strong man who hits his girlfriend when she quarrels. He is the one who leads her around and forces his will upon her."[7] Sayyid Qutb's reflections on America offer one of the most sustained works in the collection. His piece, "'The America I Have Seen': In the Scale of Human Values," was written after his two-year stay in the US as a student sponsored by the Egyptian Ministry of Education in 1951. Many of his observations point to what he reads as a deep gulf between Egyptian history, culture, and human character, in contrast to the values of Americans. One feels a chill when reading his work, as though cultural difference were absolute and impenetrable. Take his evocation of the experience of listening to jazz music for example:

> The American is primitive in his artistic tastes, whether in his judgment of art or his own artistic works. Jazz music is his music of choice. It is this music that the savage bushmen created to satisfy their primitive desires, and their desire for noise on the one hand, and the abundance

the play is essentially a comedy that had the audience roaring with laughter, the caricature of Franks was disturbing. The two-dimensional portrait of the general was unsettling; not because it offered a political critique that was too coarse or radical; rather, it offered a recapitulation of the narrow, otherizing picture of America and Americans in yet one more venue. This representation of ignorant, wealthy Americans having their way with the Middle East was not only reductive, but out rightly eschewed much of the work that has been done in American Studies on literatures of the American working-class or emergent literatures from American immigrant groups (many of them Arab). In watching this play from an American point of view, one could not help but wonder: Were there no Arabs offering a substantial departure from this flat, tired image? Has the discourse on globalization and American empire, as taken up by the intellectuals and writers of the Middle East, been limited to analyses of the machinations of American power abroad? In what ways, we must ask, have Arabs in the field not sufficiently theorized the American experience of "empire as a way of life"—Amy Kaplan's noted phrase?[2] More importantly, how might Americans be understood as imperial subjects in their own right?

By way of a short digression, I would like to consider briefly the relevance of Edward Said's notion of "cultural hospitality" to this investigation. In the months preceding his death, Said wrote a new introduction to *Orientalism*: "Orientalism 25 Years Later: Wordly Humanism v. the Empire-builders.[3] In so doing he sought to clarify and reiterate the ongoing relevance of his project as a fundamentally humanist project, a commitment to philological investigation, and an intellectual examination of the power relations underwriting all cultural encounters. The purpose of this new preface was, he noted, an attempt to respond to ahistorical misreadings and misappropriations of his text; for example, contemporary academic obscurantism and what might be termed the present "neo-orientalist" political climate in Washington. He goes on to write that the philological tools of humanists like Goethe (who, among others, wrote about Islamic literature, Hafiz in particular) facilitated an intellectual generosity and "hospitality" that often allowed classical orientalists to take up texts from other cultures with an appreciation for their seriousness and sophistication, such that "the interpreter's mind actively makes a place in it for a foreign Other."[4]

America Undone: Sonallah Ibrahim's Intra-Imperial Investigations

Mara Naaman*

> The politics of culture is important, not because politics is *only* culture (or because culture is *only* politics), but because where the two meet, political meanings are often made.[1]

In the spring of 2003 the Egyptian playwright Khaled al-Sawi presented his new work *al-La'ib fi al-dimagh* (Mindgames) at al-Hanager, the experimental State theater in Cairo. The play was a raucous comedy offering a satirical portrait of the Arab media and its personalities and the ways in which American culture, media, and politics have impacted the Arab world. It was a lampoon with a clear message: an indictment of the US and a call for Arab unity and resistance in the face of American military and cultural hegemony. Among the musical numbers, al-Sawi led a song with the refrain "*'awlama*" or "globalization" where the cast sings and dances to the macabre march-like music, as if "globalization" were the boogeyman on the prowl. The play closes with the grand "*hayigi yawm*" or "there will come a day," a solemn harkening back to the optimism of the bygone era of Pan-Arabism and the hope for a brighter, more unified future for the Arab world. The play was only supposed to run for six weeks but the sold-out shows attracted more than the usual play-goers—many of them youths attending the theater for the first time upon having heard about the rap and dance numbers and the sophisticated imitations of various Arab celebrities—so it ran for another four months.

Of particular interest in the play was the caricature of someone who appeared to be General Tommy Franks, or "Captain John Fox," as he was dubbed, (played by al-Sawi himself) as the dominant American personality. Americans, in this work, are essentially scripted as Captain Fox, a military type who is overbearing, angry, powerful, and wholly ignorant of the culture and humanity he is pummeling with his military campaigns. At one point in an ominous turn, General Fox faces the audience and yells: "fuck the Arabs" in English. While

on His 75th Birthday. Ed. John Carey. London and Boston: Faber and Faber, 1986. 171-89.

Crawford, Paul. *Politics and History in William Golding: The World Turned Upside Down*. Columbia and London: U of Missouri P, 2002.

D'Amelio-Martiello, Nadia. "What Am I? Who Am I? William Golding Crossing the Lines of the Ego." *Etudes Britanniques Contemporaines*. Montpellier: Presses universitaires de Montpellier, 1995. 77-87.

Dick, Bernard F. "The Unsearchable Dispose." *Critical Essays on William Golding*. Ed. James R. Baker. Boston, MA: G. K. Hall & Co., 1988. 73-83.

Golding, William. *An Egyptian Journal*. London and Boston: Faber and Faber, 1985.

____________. *A Moving Target*. NY: Farrar, Straus, Giroux, 1982.

____________. "Egypt from My Inside." *A Moving Target*. NY: Farrar, Straus, Giroux, 1982. 44-55.

____________. "Egypt from My Outside."*A Moving Target*. NY: Farrar, Straus, Giroux, 1982. 56-83.

____________. "Nobel Lecture 1983." *Critical Essays on William Golding*. Ed James R. Baker. Boston, MA: G. K. Hall & Co., 1988. 149-57.

____________. *The Spire*. NY: Harcourt, Brace & World, 1964.

Gyllensten, Lars. "The Nobel Prize in Literature 1983: Presentation Speech." *Nobelprize.org*. <

Johnson, B. R. "Golding's First Argument: Theme and Structure in *Free Fall*." *Critical Essays on William Golding*. Ed. James R. Baker. Boston, MA: G. K. Hall & Co., 1988. 61-72.

McCarron, Kevin. *William Golding*. Plymouth: Northcote House, 1994.

Medcalf, Stephen. "Bill and Mr. Golding's Daimon." *William Golding the Man and His Books: A Tribute on His 75th Birthday*. Ed. John Carey. London and Boston: Faber and Faber, 1986. 30-44.

Soueif, Ahdaf. "Passing Through." *Mezzaterra: Fragments from the Common Ground*. London: Bloomsbury, 2004.

Storr, Anthony. "Intimations of Mystery." *William Golding the Man and his Books: A Tribute on his 75th Birthday*. Ed. John Carey. London and Boston: Faber and Faber, 1986. 138-45.

[2] Many critics find that Golding's main strategy lies in "the turning of things upside down" (Biles 30).

[3] This tendency in his writing is also depicted by Paul Crawford in his *Politics and History in William Golding: The World Turned Upside Down.*

[4] In an interview he suggests that the first 'visit' was to the museum in Bristol, rather than the British Museum in London (Carey 176-77).

[5] Stephen Medcalf finds that Golding perceives the world as words (38). Golding expressed a more complex view of his philosophy of language in an interview where he says: "I don't think there is any language but metaphor" (Carey 184).

[6] This is one of Golding's topics. His novels are "dense with Gothic nightmare, doubles, and the diabolical" (Crawford 6).

[7] D'Amelio-Martiello points out Golding's use of mirrors as a way for accessing the alter ego (81). Although the connotations of glass and mirrors are different, they are not totally dissimilar.

[8] For the association between Egypt and death, see John Barrell "Death on the Nile."

[9] For a longer discussion of Egyptian chronology, see Abdel-Hakim, "British Women Writers in Egypt."

[10] See for example, Ahdaf Soueif's "Passing Through."

[11] In one of his interviews, Golding contends that: "the best kind of science works imaginatively" (Carey 183).

[12] Kevin McCarren reveals Golding's "interest in science and astronomers, his fondness for archaeology and engineering, . . . fascination with scale, with power, with the visionary, which is actually motivated by the poetic impulse" (35).

Works Cited

Abdel-Hakim, Sahar Sobhi. "British Women Writers in Egypt." Unpublished dissertation. Cairo University, 1996.

Baker, James R. and William Golding. Interview. "The Scorpion God: Sending Up the Idea of History." *Critical Essays on William Golding.* Ed. James R. Baker. Boston, MA: G. K. Hall & Co., 1988. 109-12.

Barrell, John. "Death on the Nile: Fantasy and the Literature of Tourism 1840-1860." *Essays in Criticism* 61.2 (April 1991): 97-127.

Biles, Jack I. "Literary Sources and William Golding." *South Atlantic Bulletin* 37.2 (May 1972): 29-36.

Carey, John and William Golding. "William Golding Talks to John Carey: 10-11 July 1985." *William Golding the Man and His Books: A Tribute*

been one and the same, voicing and proving subjective fantasies, personal imaginings and narcissistic perceptions. What was needed at this moment was to break the "crust," "obstruction," "case," constructed by science *and* imagination to show that discussions of Egypt have always emanated from the subjective "inside" in its futile interplay with its own presumably unconnected components. Once again, he projects his new personal perception on Egypt:

> I . . . had to accept that whatever I wrote would not be about Egypt, it would be about me. . . . It was not that there was so many Egypts, it was that there were so many Egypts in me, none of them conflicting but none of them connecting. (*An Egyptian Journal* 200)

The text closes on an account of a visit to a mosque that was being restored. One of the things that were being restored was the stained glass of the windows known as "Sun and Moon windows," which, Golding found out, was meant to keep out "the light of the sun—and the moon!" (*An Egyptian Journal* 204): "The name was suggestive of a southern full moon, such as the moon we had seen rise in dustless, cloudless brilliance over the Eastern Desert, a moon you could read by and which could well try the eyes, not by forcing them to strain after the curled script but by making the whiteness of the paper intolerable" (*An Egyptian Journal* 204). The last Egypt he imagined was one barred not by the transparent distancing and inviting glass of the showcase, but by opaque separating stained glass. It was an Egypt that shifted the reader's focus from the curls of the script to the whiteness of the page, one that kept out the light of both sun and moon. It was neither ancient, nor modern, nor geological Egypt but an Egypt restoring its mosques, whose decorative script was unintelligible to him. In his endeavor to find answers to his pressing questions, Golding configured and reconfigured his identity, juggled with metaphors and multiplied their connotations, pushing language to its borders only to meet the unintelligible decorative script and the moon-lit blankness that uncannily dazzle the eyes and elude his comprehension.

Notes

[1] As one of his critics explains: "The antipathy between the rational and the spiritual worlds comprises the dualism dominating the theme of all Golding's novels" (Johnson 65).

> It was not just an inability to meet people, it was a question of the inward eye. My whole imaginative concept of the country had changed because of the explosion of knowledge, not just about ancient Egypt or even modern Egypt but about what might be called geological Egypt. . . . the massive evidence for plate tectonics and continental drift had put the northeast corner of the African land mass firmly into a more general picture . . . [Egyptian history] by its very nature was difficult to assimilate into the more limited human story, even when that was stretched to take in the successive changes in the nature of *Homo Sapiens* himself. (*An Egyptian Journal* 20)

It was Golding's mobility and keeping with the times and scientific findings that shifted his focus from ancient to modern to geological Egypt in his three successive texts on the country just as he theoretically fashioned and refashioned Egypt. It was indeed, all through, his Egypt, an Egypt of his imagination, "[m]y imagined Egypt (the one which would have to go into the book)," just as it went into the essays before that (*An Egyptian Journal* 20). Yet, conversely, his imagination had always emanated from scientific theories and findings: archeological theories, geological theories, biological theories, theories of chronology, theories of Egyptology. Cultural theories of wholeness, of connecting, of struggling, of separation. That was the Grand Canyon that confused and ultimately overpowered the Laureate, inverting his life project, as defined in his Nobel Lecture, from a call to "bridge" to reclining in the disavowal, negation, and separateness expressed in *An Egyptian Journal*.[10]

Golding's desire for separation from the Egypt he translated from ancient to modern to geologic and the collapse of the notion of bridging had to do with another realization. Science and imagination, he finally realizes, had always been connected.[11] Conan Doyle and Rider Haggard as representatives of the scientific and imaginative tendencies in writings about Egypt had a lot in common and ended up exchanging positions (*An Egyptian Journal* 9). The archeologists who were "the official source of all our views of ancient Egypt . . . were just beginning to use science and adopt a wholly rational approach to it—science and rationalism in the service of magic and mystery! It was a great confusion" (*An Egyptian Journal* 10). The scientific had from the outset been loaded with the imaginative, just as Golding's imagination was informed by science.[12] There was no need to deconstruct or bridge. They had always

> This is my ludicrous problem. In imagination I had filled something like the Grand Canyon, only larger, with evaporites, boulders, crags, fossils, gravel, sand, clay and mud so that its cliffy sides projected from the rest no more than a few hundred feet–and that was now my Egypt, impossible to gather into a simple picture. The canyon was no plausible guess. Echo-soundings and drillings have mapped it all. The time scale which used to stretch over ten thousand years must now be stretched over a million. The story of Man himself, it seems, has occupied at most no more than half of that. (*An Egyptian Journal* 21)

The wide space constructed to bring together the world's geomorphology; the canyon with boulders and gravel filled and rose demanding a stretch of time. Golding's problem, at this point, was to handle the diversity of the "Egypt"/canyon. Neither was he in a spirit for frivolous juggling nor could any writer handle so many balls. The daunting mission of writing a descriptive book of Egypt overpowered him, but he tried. He attempted a few tricks with the old metaphors and, more crucially, tried to pull down the wall constructed by "a lifelong experience of being a particular sort of Englishman building up in me like a wall. It was more impervious than a wall of language" (*An Egyptian Journal* 16). He soon realized, though, that the problem lay on both sides. He tried to approach one of his boatmen but found him sulky and eventually learned that "[h]e was down in the Suez area, oh forty years ago. He worked for the English. He hates them"; but could speak their language (27). The depicted barrier is explained as a cultural rather than historical one through an anecdote that tells of the two cultures' opposed perceptions of hospitality and how exploitation ensues from their meeting at this juncture (26). It was, as he confirms in the concluding lines of his book, "an unusual juxtaposition of two cultures and two widely differing sets of experience" (207). It was no longer a question of identification, nor flirting with the Egyptian. This was a moment of juxtaposition and separateness.

Yet, far from altogether abandoning his textual politics, Golding still juggled the science/imagination duality. He starts out by admitting the influence of science, rather than imagination, on his vision of Egypt:

> My childish approach had been replaced gradually by an adult one which had become more and more complicated.

Golding captures his hesitation and feelings about his trip right before his departure, or rather during the interval between a 48-hour preparatory visit and the actual journey that was to go into the book:

> Egypt and the boat and the trip became more and more uneasily part of a twingeing background. As the days slid away and the *fact* that we were actually going came nearer and nearer I was overcome with a feeling of sheer folly. I was seventy two. I did not need the money. I had awful memories of dirt and helplessness. Yet here I was engaged to fill an as yet empty book. . . . Then I fell sick and the date of our departure moved on me through a maze of more interviews, sittings, doctors, parties meant to honour but sources of desperate strain. During increasingly wakeful nights I began to plan ahead, feverishly. Preface? I would have no preface, thus saving time, money and exertion. I would have no index because–well, it wasn't going to be that kind of book so out with the index! After that, the bibliography might as well go too and for what I consider a plausible reason. (*An Egyptian Journal* 12-13)

That was a different instance of a Golding other than the Goldings of the previously published essays. Rather than excitement and engagement with the topic, Golding resorted to a perception and a vision to communicate through juggling with the morphemes of Egypt and their connotations. The Golding of *An Egyptian Journal* was encumbered by the fresh if familiar, old-new duty of having "to fill an as yet empty book." Rather than write it, he chose to un-write it: out with the preface, index, bibliography, anything that can save him the effort of scribing. Out with the journey for: "I wrote a list of subjects and I decided precisely how I would treat each. Really, I was planning to write the book without needing to go to Egypt at all" (*An Egyptian Journal* 13).

Moreover, this was not a moment for toying with a few metaphors associated with Egypt and presumably denoting humanity. As the metaphors multiplied, connotations changed and concepts became inverted. They overpowered the humanist writer and—as the world expanded—the belief in "Man" was increasingly challenged. He writes:

is clear why the last reflection cast over the wall fluttered and quivered like a butterfly at a window. ("Egypt from My Outside" 79)

The translation of the paintings from death to life is supported by his linking the modern way of lighting the tombs to the ancient way for, he concedes: "Probably the artist [who did the painting] used mirrors, for the ancient Egyptians had them" (80). Probably also, he adds, the ancient master whose resemblance was being copied on the wall picnicked in the place the way Egyptians still do. At this point, he contends, deconstructing the binaries ancient/modern Egyptians, First/Third World, writer/reader, life/death,

> You become aware of nerves and blood and bone and life and men, not painted on a wall, not fixing up neon lights and changing bulbs but here turned into a kind of machinery, the third-world equivalent of the anglepoise light on your desk at home, a thing that shines a light where you want it. (79)

Not only are the presumably dead records translated into life, the modern Egyptians and the traveler become components of, and contributors to, this fresh perception. What Golding ultimately does in "Egypt from My Outside" is—in his own words—add "unutterable complication and confusion to a simplistic picture" (82).

But that was the Golding of "Egypt from My Outside," the Golding of the 1970s whose excitement and vigilance found expression in his narrative as well as in his driving all the way from the United Kingdom to Egypt and traveling up and down the banks of the Nile by car. Golding's second physical trip to Egypt was undertaken under widely different circumstances. It took place in the 1980s, against a changed cultural scene, by a Nobel Laureate with lavish finances and better arrangements, to be sure, a writer who realized he was "once A Moving Target but now, surely a fixed one, before the serried ranks of those who can shoot at me if they choose" ("Nobel Lecture" 152). While the first visit was instigated by a lifelong desire and undertaken under difficult circumstances because of his realization that "if we did not go at once it might well be too late" ("Egypt from My Outside" 56), in the second visit he was invited by his publisher to undertake a trip to Egypt and write a book about it.

shifts in his mood and further dividing them by inserting narrative passages of the essay. He quotes two passages descriptive of the view from his hotel balcony written before and after dinner: "I am on the balcony of our hotel room on the eleventh floor . . . Now, on returning to the balcony it is odd to see what a difference an hour has made to the view" (76-77). Part of the change is because of the fall of dusk—the natural movement of time marked by the sun's movement in the sky—and part on account of his equally and constantly changing mood. The different moments, moods, and modes of his travel experience are brought together forming a multi-layered narrative of moments that together represent some of his experiences of Egypt.

Besides his perception of time as a multiplicity of moments in which he deviates from the theoretic perception articulated in the first essay, some of the textual politics used in "Egypt from My Inside" and in almost all of Golding's writings are utilized in "Egypt from My Outside," further demonstrating his politics of free mobility. While "Egypt from My Inside" was exclusively about ancient Egypt, "Egypt from My Outside" deconstructs the binary ancient/modern, bringing the modern Egyptians into view along with the ancients. Besides invoking the sun as a symbol for temporal mobility, as demonstrated above, he also connotes life. Golding laboriously explains how the tombs were lit by a chain of men holding mirrors to reflect the light of the sun onto the dark interiors of the tombs so that the ancient wall paintings become visible, come to life. With the continuous movement of the light reflected by the mirrors, the once dead painted figures dance and new combinations of the spotlighted fragments of the painted walls bring about new meanings to the onlooker. Through this system of lighting he experiences the paintings according to the logic, or illogic, of the movement of the lively reflected sunlight and thus the reflected sunlight allows the still paintings to move and rephrase new sentences. The light does not flutter, not only because the men holding the mirrors "had to breathe, their hearts had to beat" but because life and movement are a law of nature:

> The sun himself and the earth under us were all the time changing their relative positions. The rocks expanded or contracted in the varying heat; and whatever all this amounted to was not only caught and transmitted by the mirrors but by the nature of optics, each mirror, as in an old-fashioned galvanometer, doubled the movement . . . it

self, nor a definitive history. There are only perceptions mediated through language, flowing according to the whims of the moment.

Besides, another textual tactic runs parallel in support of this theoretic perception. Since the modern "discovery" of Egypt in the nineteenth century, its civilization had been used to authenticate modern perceptions. Prime among the ideas constructed at the time was the modern belief in linear temporality. Egyptian chronology which was constructed to support linearity is re-negotiated in Golding's essay to overwrite linear time by a new perception of time.[9] To the Golding of "Egypt from My Outside" time is fractured, allowing different moments, past and present, to meet producing new moments and texts.

"Egypt from My Outside" is simultaneously a record of the journal Golding kept during his journey and fresh writings of his trip recollected at the moment of writing the essay. In this essay he extensively quotes from his travel journal, engineering many rendezvous between the different Goldings and the different records of moments in ancient and modern Egyptian history and orchestrating them all. This is how he describes his journal at the beginning of the essay: the record of his life and self. The description is also indicative of the structure of the essay, the record of his trip: "the journal that I took with me is one I have added to, volume after volume, for a dozen years. It is one of those refill pads with holes at the side of the page so that when it is full you can clip it into a file" (57). His journal, life, and essay are bits and pieces that can be removed, rearranged and filed together as a journal of a life or a trip, to recall the Egyptian metaphor of life as a journey. He adds, "I'm trying to explain what a ragbag of a thing my journal is. If you sow through all that a steady record of my dreams–a record on which some of my psychological or psychiatrical friends seem eager to lay their hands–you can see that its constituents vary from something with a touch of Jennifer's Diary about it to the inside of a blood pudding" (57). Similarly, his essay is a record of his dreams composed of many varying and often contradictory constituents.

Besides envisaging time as a ragbag, moments separate and overlap in Golding's text. An undefined span of time intervenes between the event and its writing and "[t]he trick with a journal is immediacy" (57). Days may overlap: "Sometimes, if I wake early, even before first light, I get up to do the journal. Which day is that, then, you may ask? Things get a bit mixed" (57). This perception re-emerges in the course of the essay by quoting extracts from his journal that reveal

"gods" in this instance are both the all-encompassing Golding-cum-ancient-Egyptian of "Egypt from My Inside" and Golding-cum-traveler of "Egypt from My Outside" who penetrated the pyramid and rejoiced at his own bravery, or its ease. Here again Golding juggles with the rational and the mysterious, the containable by reason and the indefinable.

Golding further juggles the inside/outside duality, vigilantly continuing his negotiations of identity, his perception of history and hence the world. Still working with the metaphors of inside/outside, he once again changes his position:

> We have been in Egypt for a month. What is the matter? I'm seeing the outside of things when I want to see the inside. Do I know what I mean? Later today we are to undertake the voyage spread out like an unrolled papyrus from here, the lifeside by ferry to the deadside. Perhaps I don't mean anything really. I must have made an assumption somewhere that stone is to be seen into and through, that an image can have its meaning, if not wrenched from it and flung out in words at least absorbed by the mind and the emotions or bit of the human psyche relevant to that sort of transaction. ("Egypt from My Outside" 70)

At this transitional point his writing of the identity of Egypt, himself, and humanity is rewritten; there is no inside, only an outside, he concedes, traveling a long way from the perception articulated in "Egypt from My Inside." At this point he also contends that what is there is a narrative of what had been: an "unrolled papyrus." What he sees there is not the thing itself but a narrative of it that has no inside or essence. What exists is the writing of another scribe's own experience. There is no inside there, only an outside, only a script that emanated from the interplay of someone else's perception and a text, a script like his own narrative. Whatever is there is a reading of records, texts that read previous records from subjective points of view. What he encounters there is not the journey from life to death itself, but millions of texts that narrate it. This anchorage of the meaning of Egypt to the narratives of it—as distinct from the earlier idea of the presence of an essence to it—diversifies it and acknowledges subjective perception as an important component of the operations of meaning generation. There is no one Egypt with a fixed meaning, there is no one coherent

itational attraction. What nonsense!" ("Egypt from My Outside" 62). The great pyramid is eventually likened to the spire of Salisbury's cathedral which was the topic of Golding's novel *The Spire* where he criticizes the Middle Ages' fascination with height, which eventually proved unfounded.

At another moment in the agile text, "Egypt from My Outside," he writes of the pyramids: "The whole place is exciting in a way that is not dark or morbid, or mysterious even" (62). The word "Egypt," which was used in the previous essay as a metaphor for mystery—recalled to be placed alongside science—is now disengaged from its previous connotations for its utilization as metaphor for other meanings and connotations. At this point Golding translates Egypt from a fantasy that dwells exclusively in the imagination to an entity that stands outside the self yet can be accessed and touched. Its acquisition of a tangible outside is further consolidated by its acquisition of an inside. He penetrated the inside of the pyramid: "Sixty years' brooding flew out of the window. My conjectures, my assumptions of darkness and crawling, of confinement and fear were all groundless. . . . I knew intellectually where I was but was astonished by nothing so much as the ease of our penetration, or alternately my own bravery" (64-65). In place of his earlier writing of ancient Egypt as an undivided whole and his identification with it, he rewrites it as an entity divided into an inside/outside. Yet, in both cases, his Egypts were written and rewritten for the same purpose of self-consolidation that tangoed along with his own self-image and theoretic perception of the self in a generic sense. Similarly, Nut, the sky goddess, who was read and appreciated in the earlier essay as a symbol of wholeness is split in the second essay: "Nut, the sky goddess, appeared twice, back-to-back; and suddenly you see, you *read* in that remote language that she is the sky at day and at night" (72). The oneness which he advocated in the 1960s was disavowed in favor of visualizing the world and the self as a double for the (re)productive interplay of its components.

Yet, at a following moment in the course of his visit his relation to Egypt and his self-image are revised: "We are gods up here, cut off, not to be communicated with, given neither power nor responsibility and withering away as gods do when their worshippers desert them. . . . I should like to know what goes on but cannot. It is not just the distance and height; it is not even the language. It is ten thousand things, few of them definable" (76-77). The deserted

The definition of modern civilization as alive—which is sustained by labeling ancient civilizations dead and hence fearing them and fearing to meet the same fate—was resolved by accepting the comprehensiveness and identity of both civilizations. In this intervention, Golding challenges the established and rather fixed stereotypical perception and association of Egypt with death.[8] He also breaks the moderns' monopoly on life, at a moment when death and devastation are too immanent and visible to be dismissed.

Such was Golding's Egypt of his inside, London's Egypt, exclusively ancient. This encounter was an articulation of one of the many 'Goldings' who wrote. It was the product of its own moment, a particular urge and preoccupation. Far from being a sheer representation, its translation of Egypt from death to life is an inevitable outcome of, and a vehicle for, Golding's self-translation. But that was the Golding of "Egypt from My Inside," the Golding of the 1960s. His second encounter was undertaken by another of his personae and written at a different moment.

"Egypt from My Outside" is a text that, like the earlier one, engages in dialogue with classic representations of the country and particularly converses with "Egypt from My Inside," as their respective titles suggest. Yet, it departs from "Egypt from My Inside" by providing another answer to Golding's pressing questions about history and identity. Golding takes up the established argument of his previous essay: the notion that Egypt exists in his inside, and further experiments with it to destabilize it and hence deconstruct the binary inside/outside, resulting in a different theoretical position. The hallmark of ancient Egypt, which once occupied his inside, acquires an ulterior physical presence outside of Golding, not only on account of his physical visit to the country but on account of a theoretical shift as well. His narrative of his visit to the great pyramid demonstrates this point. Once at the pyramids, he exclaims: "We touched the great pyramid with outstretched fingers. It seemed the natural thing to do. It seemed an instinct–*I am touching the great pyramid!*" ("Egypt from My Outside" 61). In this first instant, Golding, once again starts by tuning in to the established nineteenth-century representations of the pyramids, borrowing the travelers' discourse, and expressing *their* awe, but only to undo it. The fascination is followed by a commentary: "it seems that most of the people in history have been to them [the pyramids], or–one's thoughts tremble on the edge of lunacy–have *wanted* to see them, and this gives them a kind of grav-

Such an Oedipal encounter, Golding holds, will further split him. It can earn him praise from family and friends during the day but will take him to an abyss of nightmarish darkness at bedtime. He ultimately dismisses such a choice, placing the episode under erasure: That encounter with the Egypt of his inside took place solely in his imagination. There was neither an inviting curator nor a mummy ready for unwrapping, he writes.

Having dismissed the fantasy as exclusively imagined, and yet persisting in his call for the urgent need to cross boundaries, he attempts another encounter, this time with the less uncanny staring face on the sarcophagus lid: "I know that it is necessary to meet that stare, eye to eye. . . . I can comprehend and control the silent mummy by meeting those eyes, and understanding them, outstaring them" (53). He first attempts to stand on the valve of a radiator to be on eye level with the face but that machine did not take him to the height of the ancient staring face. He next tries a chair and succeeds to reach its height: "I am at eye-level with the aweful, the pure face before its judges; but it does not see me. . . . Those formalized black and white oblongs focus where parallel lines meet. They outstare infinity in eternity" (53). Once again, he demonstrates the impossibility of controlling civilization exclusively through the rational. The gist of Golding's encounter with the Egypt of his inside is to deconstruct the binary science/mystery and to demonstrate the impossibility of controlling the Egyptian as a consequence of the coexistence of both in their relics. That was their point of strength which modern civilization with its divisive politics missed. Golding holds that since Herodotus, the Egyptians have been exclusively encountered in the rational scientific to the dismissal of the mysterious and imaginative, Golding holds (44-46). The will to control through knowledge was the very reason why modern civilization split into science/mystery, life/death, Self/Other—with the inevitable outcome of its nightmarish terror of what it had repressed.

Golding holds the ancient Egyptians as a model for the coexistence of science and mystery, life and death, among other opposites. The Egyptians "'were a laughter- and life-loving people. They were earthly. We meet them only in their coffins and get their lives out of proportion'" (54). Theirs is not only a *memento mori*, it is a *memento vivere* as well. He translates the Egyptians from death to a comprehensive perception that acknowledges the wholeness of their legacy and identifies with them: "I am, in fact, an Ancient Egyptian" (55).

between present and past. Besides, by being on the second floor, the geological department marks the 'ceiling' of the three past phases of history but is itself without a ceiling. Of all the Egyptians' notions and symbols Golding reveals a particular interest in Nut, the sky goddess, whom he read in this essay as the symbol of the limit to investigation. To him, Nut both signifies the existence of a limit to knowledge and depicts the unlimited sky as the marker of that limit. Moreover, the geological department maintained partitions, even though they were makeshift. To him, partitions, floor divisions, obstructions needed to be pulled down for the self and humanity to face their barred Other as a condition for their survival. His was a quest, not for the Egyptian, but for humanity; for "Man himself is present here, timelessly frozen and intimidating, an eternal question mark" (47).

The sense of separation between the museum visitor and its displays is also marked through the enclosure of the relics in showcases. Invisible though glass may seem, to Golding, it "multiplies space, and things in glass cases have an illogical quality of remoteness" (50).[7] Though the museum's layout enforces a dividing distance between him and the displays, Golding bridges that gulf. A curator approaches, simultaneously opens the cabinet and intimately accesses the displays and converses with the young boy with the same ease; a human bridge is constructed. However, the child's mission of breaking through the "crust" proves to be a troublesome one. Once in the Egyptian department, two things arrest his attention: the lid of a sarcophagus whose painted but hidden face stared away from him and fixed its gaze on the wall, and a wrapped mummy. Unlike the mummies in the display hall which were separated from him by "glass," there was an immediacy about this one "because no glass kept me away" and the curator asked him to help with the unwrapping of the mummy (50). Torn between his awe and distaste for the object, fear and temptation, his mind goes through

> a rapid oscillation between unusual extremes; and this oscillation made me a little unsteady on my feet, a little unsure of the length of my legs; and like a ground bass to all this turmoil was the knowledge that by my approach, by my complicity, by the touch which must surely take place of my hand on the dead, dry skin, I was storing up a terrible succession of endless dark nights for me. ("Egypt from My Inside" 50-51)

ancients, to connect life and death as the two principles of existence ("Egypt from My Inside" 44).

The Golding of "Egypt from My Inside" soon abandons the metaphor of language as the only way for communication, itself divided into live and dead languages, and moves on to toy with another connotation of Hieroglyphic: death. Rather than their dead Hieroglyphic, he approaches their dead relics of life, their mummies and funerary remnants. His first attempt at writing is superceded by a visit to see the Egyptian collection at the British Museum. The remote and unreachable Egypt, barred by its Hieroglyphics, is relocated "at the heart of" the British Museum, itself standing "at the heart of" London. The mysterious, held in awe and fear, was "at the heart of" Golding, in his "Inside." Death, presumably lying outside the living child, barred from him through the assumption of its existence in mystery, was inside him. The essay depicts the many tense and emotionally intense movements Golding had to make to encounter the Other inside him, to dismantle the Babel tower of the self: "It seems to me, as I lean over the [show]case, that I might get somewhere—as if I, or someone, at least, might break through a crust, an obstruction into a kind of knowledge" (47). The "case," the "crust," the "obstruction" had to be opened for him to learn about the "dead" inside him—his Shadow.[6] Their language had to be learned for the play of the self and humanity to be written.

The mission was urgent; for the inspection of death was a condition for life: "It is eternally urgent, as inevitably [for the mummy] to be inspected as air is to be breathed" ("Egypt from My Inside" 48). Having faced the war devastation, he realized the "overwhelming need to come to terms with the Egyptian thing" (52) with which he identifies himself from the outset; for "*[t]hat is a dead body; and in course of time that is what you will be*" (46).

The museum's layout, as he describes it, devotes a number of halls on the first floor to the relics of the Industrial Revolution, stuffed animals, and Egyptian relics. The geological department occupies the upper floor where "One corner of the room had been partitioned off from the rest. There was no ceiling to this part. . . . It was a makeshift division in what had once been a room of a splendid and princely house" ("Egypt from My Inside" 49). Golding's description of the imagined museum layout reflects some of his concerns. The floor division between the different phases of human history, on the one hand, and the geological department, on the other hand, connotes a temporal hierarchy

only? Does Egypt have an inside at all? Is there only one Egypt, or are there many and *who*, *what* are they? How can they be accessed and can it/they be accessed at all? Is history, the past, an entity that can be deciphered? If humanity is the product of its own history, what then is that history, and hence what is humanity's identity? These were the immediate questions that preoccupied Golding, questions which he negotiated at different moments, in different cultural contexts, in three successive texts on Egypt.

At least three different moments in the process of self-negotiation and reinvention can be identified; Golding's three texts on Egypt, "Egypt from My Inside," "Egypt from My Outside" and *An Egyptian Journal* were published in three different decades. The Golding of the 1960s was not that of the 1980s, nor was that of the 1970s either of the previous two; the imagined Egypt of the British Museum was not the physical/imagined Egypt he visited; ancient Egypt was neither modern nor geological nor was Islamic Egypt either of the previous. His perception of, and relation to, civilization, history, and geography have also undergone many revisions. The critics who divided his work into two distinct phases were not totally in the wrong, but neither were they correct. Golding's change of perception did not go through a simplistic two-phase process. His answers to the posed questions mark a process of conceptual negotiations, a constant and vigilant revision that has to do with the different moments of writing. Golding's three texts on Egypt, his three readings of the country, mark three different moments of visiting it, each bringing to his mind an old freshly recollected memory, notions, and perceptions which he voyages to at the moment of writing.

"Egypt from My Inside" opens with an anecdote of the desire of a seven-year-old child with the name of William Golding to write a play about ancient Egypt. Yet, "[h]alfway through my scrawl, I was struck by the thought that these characters ought to speak in Ancient Egyptian, a language with which I was not acquainted at the time" ("Egypt from My Inside" 44). The child's dream failed on account of the inaccessibility of an Egypt that existed in his inside but was barred from him by linguistic alienness. Golding's 'language' in a general sense is a metaphor for existence: There is no existence outside language, he believed.[5] His anecdote tells of his early awareness of some other existence inside him but outside his idiom, one that he wished to connect to but was barred from. Hieroglyphic, as a dead language, barred him by virtue of his enclosure in his own language of the living. He "started to learn hieroglyphics," to connect with the dead

of an elsewhere where he had once been. The memory of the child wanting is not the child wanting but the desire rewritten after its fulfillment, a new record of a memory of a child wanting and an old man no longer yearning. This individualistically specific but multiple strategy of writing Egypt, with its focus on different moments and modes of encountering the memory of the 'place' highlights a connecting concept in Golding's Egyptian narratives. It multiplies the place on account of its existence in records written at different moments, and multiplies the self through its varied experiences, and multiplies them both with every new encounter between them. This multiplicity brings about fluidity. Any site, perception, text, or discourse can be revisited according to the dictates of the moment and every visit will be a fresh memory, a fresh record.

Golding's Egypt lies in his inside and his outside interchangeably. His personal experiences of it produce versions of Egypt that are readings of other versions of other people's experiences and writings. The sites lying in his outside are his personal readings of other writers' inscriptions, which—like his—tell of encounters between themselves and records, both in their memories and of other writers' encounters. Egypt (as metaphor for the past/history) is nothing but subjective readings of texts. In his descriptive account of Seti I's tomb, Golding shifts his focus from the displayed text of the tomb to the text of his present moment, the tomb's visitors, hence revealing the different ways the place as text offers itself for reading. Gimel, one of Golding's travel companions, read the tomb in the guide book; a police captain examined the walls for danger; for the guided tours the place was orally mediated in all sorts of languages but the unintelligible original language ("Egypt from My Outside" 71). Though they were all in the same place at the same moment, each experienced it differently. There is not one way of seeing Seti I's tomb, or Egypt for that matter: There is neither a definitive text nor a prescribed way for making sense of it.

By rewriting Egypt as a collection of texts that will always be anchored to the specific moments of reading them, as expressive of the readers' contexts, moods, and temperaments, Golding poses the questions: Can there be an Egypt outside language? Does Egypt have an inside or an essence that the traveler has to discover and disclose? Or will its meaning, now bound to the traveler's self and time, always change? Golding questions the very possibility of accessing Egypt from inside and the often pressing need for an alterity. His argument begs the questions: Is Egypt exclusively an inside? Is it an outside

many of the ancient sites in books, photographs, museums, and through his own imagination before actually being there. His visits were revisits, loaded with memories of earlier textual encounters. Toiling uphill to get a view of the Valley of the Kings in Luxor, he experiences the valley as a recollection of a previous experience, or as a fresh experience that resonates with another that lies in his inside. He writes:

> We were moving through the splendid photography of the coffee-table books, knowing pretty well what would appear on the next page. . . . I was recognizing this path we were on. It was a faint, white thread on the first photograph of the valley I have ever seen, in the British Museum Guide to the Egyptian Antiquities, et cetera. That was when I was a child, small. ("Egypt from My Outside" 71)

His actual presence in the place recalls the place's replica as the original source of information about the place to the writer. The physical encounter with the place is a reenactment of another encounter that took place in a different mode and at a different moment. The Valley of the guidebook cannot be the same as the physically encountered one, nor can the Egypt perceived by the child be the one experienced by the adult. The fact that his Egypt is a place he experienced at different moments and through different encounters turns his personal experience into multiple experiences. He writes recollecting his childhood dream at the moment of its realization: as a child

> I had said to myself—he said to himself—'one day I will walk there, alone, because it will be where they walked and I shall feel them.' Want to be somewhere long enough and when you get there you remember wanting to be there. Want as a child and as an old man you do not achieve an ambition. You remember a child wanting. Time is exact or place is exact, not both. The world *is* Heraclitian. You cannot bathe *once* in the same river. ("Egypt from My Outside" 71)

His experiences are constantly multiplied as past and present (re)collections come together. His experiences are recollections revisited at a different moment, mental records constantly revised, reinscribed. The present takes him to the past: Being there reminds him

itself influenced by another moment of interest in things Egyptian which instigated the visit to the museum in the first place. As he put it in an interview: "the fact that I was in the museum and had that strange encounter was because I had been interested in Egyptian things" (Baker 110). He visited the museum because he was interested in the Egyptian civilization and became interested in Egypt on account of the visit. All three moments are recounted in one narrative that represents an Egypt of his, one that emanates as much from his imagination and his inside as from his experience of Egypt in the British Museum.

In the second essay his experiences and impressions of Egypt are even more complicated. His Egypts multiply. Besides references to the early moments of experiencing Egypt narrated in the first essay, in "Egypt from My Outside," he highlights other, different, moments of experiencing the country. Along with the museum encounter as an experience of Egypt from his inside, at another moment, he physically encounters another Egypt located in the land of Egypt, both as narrative records of the ancients and as a living place that houses modern Egyptians. What he finds there is not merely a place that offers itself to experience, but also records of previous experiences of it. His findings of the ancient Egyptians are records written at different moments by both ancient and modern writers from different parts of the world. He encounters the ancient Egyptian civilization as much on the walls of the tombs and temples as in the modern narrative of it in the Sound and Light show he attended at the pyramids. The Luxor temples are experienced as architectural texts, wall inscriptions, records inscribed in the books at the library of the archeological society in Luxor, and oral narratives of its scholars, among others. The trip from the eastern to the western banks of the Nile, from life to death, is—to him—unrolled papyri that tell of trips that were once undertaken but cannot be known except through the narrative records. What he encounters there is the often ignored library of "thirty-eight million Arabs, indifferent, amiable, hysterical" (65). Moreover, his own trip comes to us as a narrative of multiple moments of experiencing the place and recording it. The essay is as much a record of his movements from one place to another as of his readings of the ancient and modern records, whether they be inscribed on stone walls, on imagined papyri, or in daily activities. In the case of Egypt, as in almost all his other writings, his "ultimate goal is the assimilation of past into the present" (Dick 74).

Golding's experiences of certain sites in Egypt are diversified by virtue of their being revisited rather than visited. He had encountered

strategy of self-inscription through Othering. He was considered a humanist who contributed to the revision of universal humanism from being a perception of humanity as a celestial creation to an understanding of Man (both as individual and *homo sapien*) as a creature who comprises evil as well as good. He was also acknowledged as one of the advocates of the perception of human identity as fluid (Storr 142). His universal humanism took him on many trips to the past, both in its mythological locales in the imagination and in its geo-cultural homelands—most notably, Greece and Egypt.

William Golding's relationship with Egypt is largely associated with his better-known travel book *An Egyptian Journal* (1985) in which he records the events of his journey up the Nile on board a privately hired boat. Nevertheless, Golding traveled to Egypt twice, but may be said to have 'visited' it at least three times.[4] His first encounter with it was in the British Museum in London at the age of ten. This childhood encounter found expression in an essay written many years later by an adult Golding who was by then already a professional writer. In this essay, entitled "Egypt from My Inside" (1965), Golding explores and narrates his childhood encounter with things Egyptian as a trip to his "inside." It was, in the author's own words, "a travel article without any travel" (*Moving Target* ix). It is an account of a trip to the museum that took him through imagination to a distant land and a remote time, and took his readers on a trip inside the writer's mind.

Golding's second encounter with Egypt, his first physical trip to the country, is recorded in another essay entitled "Egypt from My Outside" (1977). Although the interval of at least ten years separates the two essays and experiences of Egypt, the essays are engaged in a dialogue with each other, and attempt to explore and bridge the geographical and psychological gap between the two Egypts located in Europe and Africa, respectively. These two Egypts are psychologically perceived and metaphorically written as lying inside and outside the British writer. However, it should be noted that the duality constructed by the titles does little justice to Golding's disorderly perception and narrative. This visit was succeeded by a second (third?) which he undertook in the 1980s and which is recorded in his travel book.

In his Egypt texts Golding gives a multi-layered representation of a number of Egypts, each being a place or an image of an Egypt he encountered at a particular moment of his life, and in a given context. In the first essay, "Egypt from My Inside," he recounts his childhood experience at a museum, recollected at the moment of its writing and

"[t]here is no bridge" (150). His lifelong project, as he spells it out in his Nobel Lecture, was to bridge the scientific and the spiritual; the orderly and its opposite. Golding's theory, as he explains it, encompasses a belief in entropy and spirituality that does not rule out rationality and which cuts through a common humanity.[1] His life's project was to place "evil" alongside "good" (in a generic sense) as coexisting components of humanity, and show the bridge that connects them; for "What amuses me is the thought that of course there is a bridge" (150).

Besides spelling out his general perception in the Nobel Lecture, Golding gives a clue to his methodology: You expect gloom, I will give you frivolity, he says, adding:

> I shall not sing to you or juggle or clown—or shall I juggle? I wonder! How can a man who has been defined as a pessimist indulge in anything as frivolous as juggling?
>
> You see it is hard enough at any age to address so learned a gathering as this. The very thought induces a certain solemnity. Then again, what about the dignity of age? There is they say, no fool like an old fool.
>
> Well, there is no fool like a middle-aged fool either. (149)

Golding did not play the juggler solely on that important occasion.[2] The above quote is exemplary of his writings, of his ability to juggle with metaphors, constantly inverting and destabilizing meaning, transforming perceptions and bringing opposites to bear upon each other in the process: The renowned pessimist offers frivolity; old age oscillates between its opposed and stereotypical associations with dignity and foolishness, and ultimately connects with its alleged opposite, middle-age.[3]

However, the Laureate was not a street juggler who performed simply to entertain his audience, nor were his critics totally in the wrong. Golding's historic moment and his service in the British navy during WWII did indeed leave its mark on him, dictating his project. As Nadia D'Amelio-Martiello puts it, Golding was "morally born out of and scarred by his fighting in WWII, [which] inevitably roots his fictional work in his experience of a devastating loss of human identity" (77). Throughout his writings, Golding was in search of human identity which he perceived as one that comprises opposites. His contribution was to dismantle the frightening and imprisoning psychic

> and those with a long tradition of high civilization behind them. They carried out their crimes against their own equals. (par. 4)

Nevertheless, it was only in 1983 that Golding broke his silence about such readings of his life and work to counter the—by then—established critical view. He starts his Nobel Lecture of 1983 by pointing out how he had been "characterized as a pessimist, though I am an optimist." He adds:

> Twenty-five years ago I accepted the label 'pessimist' thoughtlessly without realizing that it was going to be tied to my tail, as it were. . . . Critics have dug into my books until they could come up with something that looked hopeless. I can't think why. I don't feel hopeless myself. Indeed I tried to reverse the process by trying to explain myself. (149-50)

And explain himself, he does. Characteristically complicating the simplistic label by which he was dubbed, he explains, "I named myself a universal pessimist but a cosmic optimist." The Laureate goes on to define these two terms, the "universal" and the "cosmic," which he holds in opposition to each other and which, in the popular mind, denote more similarity than difference. He argues:

> when I consider a universe which the scientist constructs by a set of rules which stipulate that this construct must be repeatable and identical, then I am a pessimist and bow down to the great god Entropy. I am optimistic when I consider the spiritual dimension which the scientist's discipline forces him to ignore. (150)

The point here is not to prove Golding either a pessimist or an optimist. Rather, the point is to shed light on his theoretic perception. While critics persist in dividing his life into two opposed entities with a historic event marking his shift from one opposite to the other, Golding's preoccupation was to undo divisions and deconstruct binaries: "You will get no reductive pessimism from me," he explains (150). For Golding, both the scientific, orderly universal and the spiritual, chaotic cosmic should coexist on world scale. The problem is

William Golding and his Egypts

Sahar Sobhi Abdel-Hakim

> From whatever place I write you will expect that part of my 'Travels' will consist of excursions in my own mind.
>
> S. T. Coleridge

> I had resisted that realization for months but now had to accept that whatever I wrote would not be about Egypt, it would be about me, or if you like, us middleclass English from a peaceful bit of England, wandering more or less at will through infinite complexity, not even looking for anything specific but hoping that the lucky thing would turn up. It was not that there was so many Egypts, it was that there were so many Egypts in me.
>
> William Golding

Many readings of Golding's works, particularly his novels, identify him with pessimism. Several critics have even undertaken comparative studies of his pre- and post-WWII writings to demonstrate that his pessimism is a direct outcome of his war experience. Lars Gyllensten, for one, points out that as a young man, Golding

> believed that man would be able to perfect himself by improving society and eventually doing away with all social evil. His optimism was akin to that of other utopians, for instance H. G. Wells. The Second World War changed his outlook. He discovered what one human being is really able to do to another. And it was not a question of headhunters in New Guinea or primitive tribes in the Amazon region—he writes. They were atrocities committed with cold professional skill by well-educated and cultured people—doctors, lawyers

[23] According to E. M. Forster in his *Alexandria: A History and a Guide* (Alexandria: Whitehead Morris Ltd., 1922; 2nd ed. 1938), the Canopic Street corresponded to the Rue Rosette, renamed the Rue Fuad, while the Street of the Soma corresponded to the Rue Nebi Daniel, and the tomb (soma) of Alexander the Great was at their crossroads. Durrell acquired a copy of the second edition while he was in Alexandria.

[24] Durrell, *The Alexandria Quartet*, 700.

[25] Durrell, *The Alexandria Quartet*, 702.

[26] Durrell, *The Alexandria Quartet*, 14.

[27] Michael Haag, *Alexandria: City of Memory* (London and New Haven: Yale UP; Cairo: AUC P, 2004), 148-49, and chapters 7, 8, and 9 passim.

[28] Haag, *Alexandria: City of Memory*, 148-49.

[29] Lawrence Durrell, "Alexandria," *Collected Poems, 1931-1974*, ed. James A. Brigham (London, Boston: Faber and Faber, 1980), 154.

[30] Durrell, *The Alexandria Quartet*, 194-95.

from Alexandria and looks back at the city from a Greek island:

> Somewhere out there . . . lies Alexandria, maintaining its tenuous grasp on one's affections through memories . . . of friends, of incidents long past. The slow unreality of time begins to grip them, blurring the outlines–so that sometimes I wonder whether these pages record the actions of real human beings. . . . Does not everything depend on our interpretation of the silence around us?[30]

Notes

[1] Lawrence Durrell, *Caesar's Vast Ghost* (London: Faber and Faber, 1990), 205.

[2] Lawrence Durrell, notebook "Agios Gordios, Kerkyra, Ellas 1938," Morris Library, Southern Illinois University, Carbondale.

[3] Lawrence Durrell, *The Black Book* (Paris: Obelisk P, 1938).

[4] Durrell, *The Black Book* (London: Faber, 1977), 21.

[5] Durrell, *The Black Book* (1977), 173.

[6] Durrell, *The Black Book* (1977), 173.

[7] Durrell, *The Black Book* (1977), 244.

[8] Lawrence Durrell, notebook "Lawrence Durrell Corfu-Athens-Paris-Rome-Verona-London 1937-1938-1939," private collection.

[9] Evelyn Underhill, *Mysticism*, 12th ed. (London: Methuen, 1930).

[10] Underhill, *Mysticism*, part I, chapter 3, footnote 109, 52.

[11] Lawrence Durrell, notebook "Lawrence Durrell Corfu-Athens-Paris-Rome-Verona-London 1937-1938-1939."

[12] Durrell, "Lawrence Durrell Corfu-Athens-Paris-Rome-Verona-London 1937-1938-1939."

[13] Lawrence Durrell, notebook "A Cosmography of the Womb, London Jan 1939," Morris Library, Southern Illinois University, Carbondale.

[14] Lawrence Durrell, *Prospero's Cell* (London: Faber & Faber, 1945).

[15] *Durrell, Prospero's Cell, 11.*

[16] Durrell, *Prospero's Cell*, 12.

[17] Durrell, *Prospero's Cell*, 107.

[18] Durrell, *Prospero's Cell*, 3.

[19] Durrell, *Prospero's Cell*, 131.

[20] Lawrence Durrell, notebook "Notes for Alex," British Library.

[21] Durrell, "Notes for Alex."

[22] Lawrence Durrell, *The Alexandria Quartet* (London: Faber, 1962), 123.

which he himself for a time lived. From his flat at 40 Rue Fuad, not far from the Graeco-Roman Museum, a ten-minute walk took him across the intersection of rues Fuad and Nebi Daniel to Rue Cherif Pasha and to his office on Rue Toussoun, passing many of his favourite haunts, among them Pastroudis and Baudrot, as well as the Atelier and the Library of the Greek Orthodox Patriarchate where he did much of his research for *Prospero's Cell*. These same streets housed most of the characters in the *Quartet*: Justine and Nessim lived in a house along the Rue Fuad; Darley and Pombal shared a flat in the Rue Nebi Daniel; Clea's flat was in the Rue Fuad and her painter's studio in the Rue St. Saba, that is at the Atelier; and Balthazar lived around the corner in the Rue Lepsius, in "the worm-eaten room with the cane chair which creaked all night, and where once the old poet of the city had recited 'The Barbarians.'"[25]

None of this is to say that Durrell's *Quartet* was not informed by his experience of Alexandria. Indeed, and despite his disclaimer that "[t]he characters in this story, the first of a group, are all inventions together with the personality of the narrator, and bear no resemblance to living persons,"[26] Durrell was soon filling up the pages of his notebooks with identifiable Alexandrians.[27] A few pages into his "Notes for Alex," for example, Durrell indicated that Tessa Epstein was merging into Eve Cohen: he had just met Eve in Alexandria, and they began living together in the Rue Fuad; she would eventually become his second wife, and she replaced Tessa as the model for Justine.

The second half of that disclaimer, that "[o]nly the city is real,"[28] is ironic, and refers to our capacity for mistaking the world around us for reality. Durrell's Alexandria is at once sensual and spiritual, and comprehensively seductive, but it is a false city inhabited by false selves, a world from which at least some of his characters are determined to escape. In writing the *Quartet*, Durrell uncovers one reality to reveal another, which in turn he uncovers, only to reveal a further version of reality, and so on, all the time demonstrating the falseness of the so-called real. He expressed this process of discarding false realities and seeking out the true in a beautiful poem written at the time and called of course "Alexandria," where he refers to those "whom the great conspiracy deceive," while "I now move through many negatives to what I am."[29]

Durrell ends *Justine*, the first volume of the *Quartet*, with that movement towards the Void that he had set out in his 1939 notebook "A Cosmography of the Womb." The narrator Darley has escaped

But distancing himself from the immediate, he instead transmuted his pain, and the catastrophe that had overcome Greece, into an exquisite book which is still read for its splashes of sunlight and wine and for its bucolic atmosphere. The traumatic ejection is there in his Epilogue, where there is no dwelling upon the past, instead an acceptance of the present pain, and a birth into exile.

And so with exile on his mind, sometime in the summer of 1944, after finishing *Prospero's Cell*, Durrell pencilled on the cover of a notebook "The Book of the Dead, Manuscript I, Lawrence Durrell Underworld," adding in ink "Notes for Alex." His characters, says one of them in Durrell's notebook, are "all bound by time in a dimension which is not reality as we would wish it to be"—that dimension, the notes make clear, being Alexandria. And in further notes, Durrell writes of "a theory by Balthazar that humanity had not left the womb as yet; the phenomenal world around was simply thrown like a shadow on the screen of the self's unconscious--sun moon earth space mass time components of the self uncleansed away from the body of the world."[20]

Among Durrell's exiles in this Alexandria we find in his notes the name Teresa Epstein, that is Tessa of his brief Paris affair. It is worth noting that Thérèse was the Marquis de Sade's earlier name for Justine; in any case Tessa from New York served as a prototype for Durrell's Alexandrian Justine, as is made clear by Durrell's notebook sketch: "Her husband's voice on the radio—the moment we chose to relax—one day an announcement of his illness—the figure behind the screen of frosted glass, with the hat-brim turned down—was it him?"[21] A version of this scene would later appear in the first volume of the *Quartet* when Justine and her lover Darley (Durrell's all-but namesake) are surprised by a figure behind frosted glass which they believe to be her husband Nessim.[22]

Durrell transposed the conception behind his Bloomsbury map along with many of its themes and details to Alexandria, still a cosmopolitan city then, a cosmos and a womb. Just as Durrell's Bloomsbury days were summarized in a handful of streets, so throughout the entirety of *The Alexandria Quartet* he mentions only half a dozen, but, likewise, they are pregnant with associations. In place of Oxford Street and Tottenham Court Road there was the crossroads of the Canopic Street and the Street of the Soma.[23] "Walking down the remembered grooves of streets which extended on every side, radiating out like the arms of a starfish from the axis of its founder's tomb,"[24] was how Durrell described the central quarters of the city in

surface of metamorphic stone covered in olive and ilex: in the shape of a *mons pubis*. This is become our unregretted home. A world. Corcyra," goes the entry for April 29, 1937,[16] which even as we are suspended in space reminds us of time. In other words we are in a womb from which for all its pleasures the necessity is to emerge.

The dates of course are fabrications. Durrell had escaped from Greece with nothing more than the clothes he stood up in; he brought no notebooks or diaries with him to Egypt. In fact, Durrell is quite straightforward about what the reader can expect in this so-called travel book which in spite of its subtitle—"A guide to the landscape and manners of the island of Corcyra"—features hardly a Greek, let alone a Corfiot, when as narrator he asks the Count, "What sort of picture will I present of Prospero's Island?" "It is difficult to say," says the Count. "A portrait inexact in detail, containing bright splinters of landscape, written out roughly."[17] Indeed even before the book gets underway, Durrell raises the question of reality with his dedication: "Four of the characters in this book are real people and appear here by their own consent. To the four of them, Theodore Stephanides, Zarian, the Count D and Max Nimiec, it is dedicated by the author in love and admiration."[18] But Durrell only began writing *Prospero's Cell* in Alexandria in the latter part of 1943 and early 1944, while Max Nimiec, an exiled Polish count, died in Athens in 1941 before there was a book to which he could have given his consent, nor is he a character in the book, only a name three times introduced. Stephanides, of Anglo-Greek ancestry and serving in the British army, who had escaped to Egypt, knew that Durrell was writing the book; perhaps Zarian, an Armenian poet whose whereabouts were known to Durrell, also knew and gave his consent. The Count D, however, is not a real person, or at best he is an amalgam of two or more real persons. Just as likely, he is wholly or largely invented to serve as a presiding genius, a sort of Prospero himself. So what does Durrell mean by "real"? And what of those characters not numbered among the four "real people," like N, for example, Durrell's runaway wife Nancy, or the narrator Durrell himself?

For those who measure reality in Baedeker terms, *Prospero's Cell* cannot be a travel book at all, nor a memoir about Corfu, nor a diary of Durrell's time there. Indeed Durrell's original intention was to write an account of the Greek war of independence, which, by analogy, would argue the cause of the guerrilla resistance in German-occupied Greece. This was to answer the pain he felt for the loss of Greece, which hurt him like an "amputation"[19] which nothing could console.

unknowingly towards Alexandria. But meanwhile by September 1938 he had abandoned The Aquarians in favour of embarking on The Book of the Dead, "after realising that The Aquarians was only a small part of a wider conception–and deciding to throw all my selves into the furnace."[12] That remark about "all my selves" should be seen in the context of Hilda's womb, which was a death trap not only culturally but also spiritually for it promoted belief in a "distinct and unique personality" and therefore obscured the greater reality.

Durrell intended to enlarge his theme of emerging from the womb rather than regressing into it in his Book of the Dead, which he outlined during a visit to London in another notebook, this one dated January 1939 and entitled "A Cosmography of the Womb." In it Durrell wrote that man's aim is to achieve unity, to enter a state of wholeness, which allows him to join the Void: "The Void lies outside our postulates–beyond predicates, beyond even God. It is Reality as it is–not as we know it." In Western civilization, he wrote, we approach the Void through time, so that time is the Western deity. But: "Time gives us our language, our nature, etc: paradoxically to enter the Void we must kill time." Durrell also wrote that "the embryo in the womb knows time"; in other words only by emerging from the womb can one emerge from time and shed one's "distinct and unique personality" to achieve awareness of the ultimate Reality.[13]

In spring Durrell was back in Corfu, but within months war was declared, and whatever he had written of the Book of the Dead was left behind in April 1941 when the Germans invaded Greece, forcing Durrell, with his wife Nancy and their infant daughter Penelope, to flee by sea to Egypt. The marriage had been under strain for some time, and at the time of the Flap in July 1942 when Rommel's army had advanced as far as Alamein, Nancy was evacuated to Palestine from where she chose not to return. At about the time of the second battle of Alamein in November of that year, Durrell was posted in Alexandria as British Information Officer, and he would remain there until the end of the war.

It was now that Durrell wrote his first travel book. This was *Prospero's Cell*, about Corfu.[14] "No tongue: all eyes: be silent," goes the epigraph from *The Tempest*, and immediately the enchantment begins: "It is a sophism to imagine that there is any strict dividing line between the waking world and the world of dreams," goes the first dated entry of April 10, 1937.[15] The sensation grows of knowing where we are: "We are upon a bare promontory with its beautiful clean

to the Hilda scene.[6] It is a refuge from life, and Durrell will have none of it. His own book, *The Black Book*, culminates in a birth: "From between your legs leaking, the breathing yolk, the durable, the forever, the enormous Now. This is how it ends."[7]

But not all biographical references on the map pointed to Durrell's past in London, for on the other side of the crossroads, where proper street names and topographical references are replaced with such things as "Distal and Proximal Thrombosis" and "Pineal Eye," he wrote "Tessa." Earlier in 1938, while visiting his friend and mentor Henry Miller in Paris, Durrell had met two young women, Betty Ryan and Tessa Epstein, and inspired by them he began to write The Aquarians, which he described in a notebook as "letters between two selves. Mon cher ego–mon cher id."[8] He had been reading Evelyn Underhill's *Mysticism* in its twelfth edition,[9] a historical survey of European mysticism, in which she added a footnote including a quotation, which she translated from the French, from the Abbé Henri Brémond's *Prière et Poésie* (1926):

> This insistence on the twofold character of human personality is implicit in the mystics. "It is" says Brémond, "the fundamental dogma of mystical psychology–the distinction between the two selves: Animus, the surface self; Anima, the deep self; Animus, rational knowledge; and Anima, mystical or poetic knowledge . . . the I, who feeds on notions and words, and enchants himself by doing so; the Me, who is united to realities."[10]

Durrell copied down in his notebook most of this quotation from Brémond.

Betty Ryan was a painter and Tessa Epstein was a journalist; both were Americans and impressed Durrell as independent modern women. "Tessa = Betty Ryan = Aquarians," he wrote in his notebook.[11] It would seem that they represented the two-foldness that Underhill saw in human nature, a notion that fit well with Durrell's developing interest in doubles and duality that would become motifs throughout his work. Miller, though he was having an affair with Anais Nin, was secretly in love with Betty Ryan. For his part, Durrell was marked by Tessa with whom he had had a brief affair in Paris, and perhaps because of the incomplete and broken nature of his relationship with her, Tessa's image would stay with him as he journeyed

Durrell would read voraciously in the Reading Room of the British Museum, and in 1932 he moved into a flat in Guilford Street where he was soon joined by Nancy Myers—a painter at the Slade School of Fine Art—who would become his first wife. "Love, despair, agony," he wrote next to his flat in Guilford Street. In an attempt to make a living doing something arty, Durrell and Nancy set up a photographic studio nearby in Millman Street. "Last gasp," Durrell wrote next to Millman Street; the photographic studio failed and with it their attempt to survive in London. Supporting themselves on exiguous inheritances they soon moved to Corfu.

Now in 1938 and still only twenty-six years old but having written *The Black Book*,[3] the novel he described as "my first real book"[4] and which won him international recognition, and the attention of T. S. Eliot at Faber and Faber, Durrell was casting his eye back over his Bloomsbury days, over a cultural environment he had triumphantly abandoned for the Mediterranean, and was planning his Book of the Dead.

Looking again on Durrell's map, an arrow points towards the crossroads and identifies this region as the "placenta." So the map is also a diagram of a womb. Howland Street, Fitzroy Square, the British Museum, Guilford Street, all these are inside the womb. Durrell had described such a womb in *The Black Book*:

> Hilda lies open like a trunk in the corner of the room. There is room for everything, the gramophone, the records, the cottage piano . . . a fishing rod, the latest Book Society Choice. There is even room for a portable God, if you rope it up among the canvases. With these labels to assure me of my distinct and unique personality, I step down into the red tunnel, to begin the journey. . . . With that knowing look I always imagine the spermatozoa to wear on their faces, I slip down towards the womb, carrying my belongings with me. It has all been arranged, I am going to be walled in. Womb, then, the tomb in one! Plush walls, naturally, and a well-furnished house. All the genteel possessions of the cultured owl.[5]

The plush walls of the womb enclose a living death, the cultural and spiritual death that Durrell rails against in *The Black Book*.

The back-to-the-womb allegory is "the recurrent regression motif with which everything seems to end," Durrell wrote in a footnote

Only the City is Real: Lawrence Durrell's Journey to Alexandria

Michael Haag

Lawrence Durrell's travel books on Corfu, Rhodes, Cyprus, and Provence are books of place. To the extent that there is movement, it is not about arrival, instead about leaving. In every case these books end with a departure, traumatic or verging on the traumatic; in the case of Durrell's last book, *Caesar's Vast Ghost*, the departure is from life itself, and the book ends with a poem in which "time is winding down," its last line containing a single word: "Goodbye."[1] It is the same in Durrell's group of novels *The Alexandria Quartet*, in which one volume ends with a death and funeral and the other three with the narrator's departure from Alexandria, or rather his escape.

In fact the theme of an irruption from place was anticipated by Durrell in a notebook dated 1938 when he drew a map and labelled it "Plan for the Book of the Dead."[2] This is apparently Durrell's first mention of the Book of the Dead, his working title for the novel that would evolve into *The Alexandria Quartet*. At the center of the map was the crossroads of a city, but the city was not Alexandria where Durrell would unexpectedly find himself four years later; instead this was a map of Bloomsbury and its environs.

At the crossroads of his map, Durrell indicated Oxford Street and Tottenham Court Road. On the west side of Tottenham Court Road he marked Fitzroy Square and Howland Street, and on its east side he marked Millman Street, Guilford Street, the British Museum, and the publishing offices of Faber and Faber.

The map amounts to a sketch of Durrell's youthful experience of London, when not quite twenty but determined to be a writer he immersed himself in powerful literary associations by renting a room off Charlotte Street in Bloomsbury, in the very same house on Howland Street, Durrell believed, where Verlaine and Rimbaud had carried on their tumultuous affair in 1872. Later he briefly took a room around the corner in Fitzroy Square, one-time home to Virginia Woolf and still inhabited in the 1930s by members of the Bloomsbury Group.

I think this statement is true. It is good company for my remarks at the very beginning of this interview. But why the qualification "modern"? Travel is the condition of all consciousness, all views of the world. Thank you, Malak.

Doris Shoukri: "Fare forward, travelers! No escaping from the past/ Into different lives, or into any future; /You are not the same people who left that station" ("The Dry Salvages," *Four Quartets*, III). "We are only undeceived/Of that which, deceiving, can no longer harm." ("East Coker," *Four Quartets*, II). Would you agree with Eliot, or did one, in Cairo in those difficult years, learn lasting lessons useful in other circumstances in life? Are we never again the man who left the station, does travel make a Proteus of us all?
John Rodenbeck:

> We shall not cease from exploration
> And the end of all our exploring
> Will be to arrive where we started
> And know the place for the first time.
> Through the unknown, remembered gate
> When the last of earth left to discover
> Is that which was the beginning;
> At the source of the longest river
> The voice of the hidden waterfall
> And the children in the apple-tree
> Not known, because not looked for
> But heard, half-heard, in the stillness
> Between two waves of the sea.
> Quick now, here, now, always . . .
> ("Little Gidding," *Four Quartets*, IV)

I am afraid that I agree with both alternatives—or all the alternatives—in your two questions, Doris. I think I learned something in Cairo during those "difficult years," when in fact life itself was quite wonderful, but I'm not sure what it was I learned. As Frost puts it, in his sly Catullan hendecasyllables: "What was that whiteness?/Truth? A pebble of quartz? For once, then, something." We can never be the same person who left the station—even physically, since every molecule in our body will have changed thousands of times—but none of us ever actually becomes a Proteus, either. For better or for worse, we are always ourselves.

Mahfouz's novels and stories are real and have distinctive histories, of which Mahfouz himself was well aware and which he wished to evoke. It should also be said, however, that the French rendition of *Bayn al-Qasrayn—Impasse des deux palais*—is equally inappropriate.

The second error is exemplified in a passage from an earlier translation of *Bayn al-Qasrayn* that was never published. In Chapter Two, Mahfouz describes the homecoming of al-Sayyid Ahmad ᶜAbd al-Jawad, the patriarch who is central to the book. Olive Kenny and William Hutchins render it as follows:

> He took off his fez, which he placed on the cushion in the center of the sofa, and then his wife approached to help remove his clothes. . . . When his wife came near him, he spread his arms out. She removed his cloak and folded it carefully before placing it on the sofa. Turning back to him, she loosened the sash of his caftan, removed it and folded it with similar care to lay it on top of the cloak.

In the rejected translation, all this color, essential to an understanding of the novel, is reduced to "He took off his hat and overcoat."

Certainly, the translator here, an accomplished native-speaking Arabist with a faultless command of English, who knew perfectly well what the original text said, has deliberately played false with Mahfouz and done so out of deeply mistaken motives: the conviction that the job of any writer, and hence of any translator, is mainly "to hold the reader's interest"; and the accompanying presumptions that a Western audience reads only for "the story," finds such local and traditional trappings as in this passage meaningless, and is impatient with a narrative mode that fails to move things along at a uniformly snappy pace.

Malak Hashem: "To travel becomes the very condition of modern consciousness, of a modern view of the world—the acting out of longing or dismay. On this view everyone is, potentially, a traveler." (S. Sontag, "Questions of Travel," *Where the Accent Falls* [NY: Farrar, 2002], 277). Do you agree?
John Rodenbeck: I am automatically inclined to agree with nearly everything—not all—Susan Sontag ever said: She was in fact one of two main models—the other was Kelly Cherry, the poet—for the conception behind *The Girl in the Black Raincoat* (1966) edited by George Garrett, a thematic anthology to which I contributed a short story.

ter informed, far more amusing, and infinitely better written than Dan Brown's monstrously meretricious original.

Malak Hashem: Metaphorically, translation implies a traveling of sorts. In the context of the Mahfouz translations which you spearheaded when you were Director of the AUC Press, what would be the ideal translator/traveler?

John Rodenbeck: What a wonderful analogy! I hope Maged El Komos remembers not without some pleasure our journey together of a year and a half working on *Miramar*, a project in which three other excellent translator/editors—Fatma Moussa, Ahdaf Soueif, and Sherif Hosny—also had a primary hand. Our joint aim was to produce a literary text that would be both faithful to Mahfouz and readable in English, a task that will sound easy only to those who have no inkling of what is involved.

It might be more precise in general, though, to equate the translator not with the traveler, but with the travel-writer, someone who has been to a distant place and brought back the news. Many good travel writers have been ignorant of local languages—*e.g.* virtually all early travelers from the West in the Middle East or Middle Eastern travelers in the West, as well as later travel-writers like Flaubert or Robert Byron, who has been so extravagantly praised by Paul Fussell—but they have been good observers and have been sensitive to what their audiences needed to know. I think of translators, in fact, as something like priests or pilgrims, of a special kind, like the narrator in Joyce's short story "Araby," who describes himself as having borne his chalice "safely through a throng of foes." One never arrives, alas, without having spilt more than a drop or two, no matter how faithful one's intentions have been, but the hope is that enough original potency will have survived to benefit the recipient, the reader in the target language.

Apart from simple linguistic blunders, which are actually quite rare, two kinds of errors seem to predominate in translation, one deriving from ignorance of the cultural matrix surrounding the original text; the other deriving from insensitivity to the aesthetic and intellectual needs and capabilities of the target audience. An example of the first is the fact that *Bayn al-Qasrayn* will now be known forever in English by a misnomer—*Palace Walk*, which sounds to me like some 1920s dance craze—rather than by some more correctly resonant title. Olive Kenny, the primary translator of what has become the canonical English text, confessed to me that it was not until some time after she had completed her work that she learned that all the Cairene and Alexandrian streets and locations cited in

makes formal or thematic use of travel, likewise has a long history, going back to Herodotus and Hecataeus. Ancient travel writing, of which there was once a very large body, was not in itself regarded as a genre, but was generically divided into "histories" and "geographies." Since we have lost most ancient travel writing, however, we can only guess what influence it may have had on fiction. It seems certain, though, that all the ancient novelists were well aware of travel writing and that authors like Heliodorus ("An Ethiopian Story"), Antonius Diogenes ("The Wonders Beyond Thule") or Iamblichus ("A Babylonian Story") read both histories and geographers with care.

As I point out at the beginning of the article cited by Nadia, the two most popular prose texts at the dawn of printing in Europe were probably Mandeville's *Travels* and Marco Polo's *Description of the World*, both of them compendia of travel accounts masquerading as the narrative of a single traveler and, in the case of Mandeville, containing fictional elements. What the singular popularity of these two works shows is that travel writing had somehow already attained the quality of a genre: It could be recognized and was unlike anything else. The great collections of travel narratives assembled during the following three centuries were no doubt appealing as authentic examples of the raw materials from which such works as Mandeville's and Marco Polo's derived. Among them are the contemporary narratives of slavery on the Barbary Coast collected and commented upon by Daniel Vitkus in his excellent *Piracy, Slavery, and Redemption* (2001).

Modern literary imitations of travel writing begin with More's *Utopia*, originally published in Latin in 1516. What More had chiefly in mind was, no doubt, an updating of Plato's *Politeia*, but his brilliant combination of fictional techniques with the trappings of travel writing stands at the beginning of a modern tradition that includes (just to hit the most obvious high spots) Rabelais, Campanella, Bacon's *New Atlantis*, Gerrard Winstanley, Hobbes, Cyrano de Bergerac, as well as *Robinson Crusoe, Gil Blas, Gulliver's Travels, Manon Lescaut, Tom Jones, Rasselas, Candide, Wilhelm Meister, Paul et Virginie, Childe Harold*, and *La chartreuse de Parme*, not to mention the novels of Eça de Queiros, Conrad, Gide, Aldous Huxley, Camus, Golding, Calvino, Naipaul, Paul Theroux, and Zadie Smith. The most notable recent work of fiction that imitates travel writing is the appalling international best-seller *The Da Vinci Code*. For those who are interested in the crackpot hermeticism that provides the basis for this dreadful book, I recommend instead Michael Haag's *Rough Guide to the Da Vinci Code* (2004); which is far more intelligent, far bet-

But there were some good writers at work in modern Alexandria before the first real publication of Cavafy's work—Jean and Henri Thuile, for example, who were friends of Ungaretti's—and there was an extraordinary polyglot literary life, fed by several excellent schools, a multitude of journals, and the insatiable literacy of a significant part of the populace, unequaled anywhere southeast of Milan and Vienna.

Since 1995, there has been a plethora of nostalgic memoirs and autobiographical novels about Alexandria by ex-Alexandrians, often privately printed at the expense of the authors. A lengthy list is available on a Swiss website; and Robert Mabro has alerted us to the strengths and deficiencies of several of these books. What they chiefly testify to, it seems to me, is not only the enviable quality of life once enjoyed by the authors, at least in memory, but also the creative and enterprising spirit of the authors themselves. And, meanwhile, spearheaded by Edwar al-Kharrat and Ibrahim Abdel Meguid, there is clearly a revival of Alexandrian literature in Arabic.

Nadia El Kholy: In your article, "Travelers from an Antique Land: Shelley's Inspiration for 'Ozymandias,'" published in *Alif* 24 (2004): 121-48, you explained how "Ozymandias" was not the result of inspiration by a particular physical experience, nor of some special realization or revelation arising out of physical experience, but was the outcome of Shelley's political interests coupled with his extensive reading of travel literature, exemplified by Volney's *Ruins*. Can you trace the influence of travel writing on contemporary literature? Could you give examples?

John Rodenbeck: The idea of travel itself is basic to the Western prose romance, the genre to which the modern novel historically belongs. It is one of the major features, for example, of the ancient Greek novel; and the only two Roman novels we still possess, *Metamorphosis* (*The Golden Ass*) and the fragmentary *Satyricon,* both take the form of travel narratives. So, by necessity (they would otherwise have no point), do the earliest picaresque novels, such as *Lazarillo de Tormes* (1553), *Guzmán de Alfarache* (1599-1604) or *La vida de Buscón* (1626)—not to mention Thomas Nashe's *The Unfortunate Traveller* (1594). Travel, for which chivalry provides only the excuse, is the fundamental formal strategy of *Don Quixote*, which I've described elsewhere as possibly the greatest of all novels; and it is, likewise, basic to the work of Cervantes's most obvious disciples a century or so later.

Travel literature, as distinct from travel itself or from fiction that

fill a religious mission? Post-early-modern Evliya Çelebi (1611-1682), the other great Middle-Eastern voyager, delayed his Pilgrimage until near the end of his life, which, likewise, underlines the fact that his own personal inclination, not business, diplomacy, or religious duty, had been his paramount motivation for forty years of incessant travel. I still think Freya Stark may indeed have discovered something.

Malak Hashem: Your course on the Literature of Alexandria at AUC enthralled your students. In the context of travel literature, why this enduring fascination with Alexandria?

John Rodenbeck: My students enthralled *me*. Alexandria has not, in fact, inspired much travel literature. E. M. Forster's *History and Guide* and Michael Haag's books about Alexandria, beginning with his edition of Forster, may fall within the category of travel literature. More generally, however, typically, and normally—if I may refer again to Mahmoud Manzalaoui's distinction among Indigenes, Habitants, Sojourners, and Visitants—travel literature is the production of Visitants; and neither Morgan Forster nor Michael Haag would be adequately described by that label.

Nor do I think we are really talking about an enduring "fascination" with Alexandria. What we are talking about instead is the incredible cultural phenomenon of Alexandrian literature, in both its ancient and modern manifestations.

In what sense has Alexandria *inspired* this literary wealth?

Among surviving ancient works the only one clearly deriving from fascination with the city itself that comes to mind is the famous *Idyll XV* of Theocritus. Hundreds of other works that emanated from Alexandria and Alexandrian culture, of which we now possess only a tiny residual fragment, were due to Alexandria's literary and intellectual climate, not to the city itself.

Among modern works the story is only slightly different. Modern novels about ancient Alexandria begin with Kingsley's *Hypatia* (1853), possibly include Flaubert's *La tentation de St. Antoine* (definitive version, 1874), and certainly include Anatole France's *Thais* (1889, 1891), obsessed with a limited *époque* in early Alexandrian Christianity. Pierre Louys' *Aphrodite* (1896) makes a deliberate point of being pagan and hedonistic in its attitudes and presumptions.

The well-spring of writing about modern Alexandria, on the other hand, is Cavafy, whose subject—with some exceptions, of course—is either the city, its history, or its Hellenic cultural mystique.

Malak Hashem: Have there been basic differences in the motivations for travel between Western and non-Western travelers?

John Rodenbeck: "Curiosity," wrote Freya Stark, "is the one thing invincible in Nature." Nabil Matar, the great specialist on the awareness of the Middle East in early modern England, is the undisputed expert on this subject, which calls for a great deal more study. His observation that "prior to the modern period, all travel was motivated by either faith or commerce" needs to be modified, however, to take the ancient world into account. Herodotus, for example, was certainly not inspired to travel by either faith or commerce; and he records the extended later travels of Solon, undertaken one hundred and fifty years earlier, as motivated not only by a wish to escape the cares of Athenian politics, but also by the mere pleasure of seeing the world. Over the following centuries, and especially under the Roman Empire, tourism based on curiosity became a big business. In *Men and Gods on the Roman Nile* (1968), for example, Jack Lindsay devotes two chapters to tourism in Luxor, where the so-called Colossus of Memnon and several decorated tombs in the Valley of the Kings were popular destinations. It's taken us a long time to get back to something like classical norms.

"No early modern man or woman," Nabil Matar asserts, "went on a journey to satisfy 'curiosity,' but to fulfill a religious, commercial or diplomatic mission." This assertion may be true regarding early modern travel between the Arab World and non-Ottoman Europe. Within Europe itself, however, cultural travel had become common by 1575, a date before which, within the enormous space of the Muslim World, the Dar al-Islam, the well-known *hadith*, "Seek knowledge, though it be in China," had already been circulated—and frequently questioned as to authenticity—for centuries.

What is at issue here, thus, may well not be travel itself, for which I suspect that Western and non-Western motives are pretty much the same. Pre-early-modern Ibn Battutah (1304-1369), for example, the Prince of Travelers, held many positions, but certainly did not spend a lifetime of travel only to fulfill religious, commercial, or diplomatic missions. He began his travels at the age of twenty-two, with a Pilgrimage to Mecca and Madinah, but his motive seems to have been less simple piety than, as his amanuensis Ibn Juzayy quotes him, "an overmastering impulse within me and a desire long-cherished in my bosom." And for which, if any, of Chaucer's pilgrims, after all, was the leisurely jaunt to Canterbury undertaken solely in order to ful-

intelligent people have come to discover, as Freya Stark did, that it is one of a diminishing number of places in the world where people are still "exotic," i.e., more or less themselves. There are a few other such places—Afghanistan, parts of Pakistan, and Indonesia—but at the moment Yemen has the advantage of being one of the least unsafe to visit and offers some basic amenities.

Nadia El Kholy: With today's enormous development in communication technology, where one can virtually travel anywhere in the globe by simply pressing a button on a computer keyboard, do you think travel literature is still a significant source of value for potential travelers as it used to be in the past?
John Rodenbeck: But "virtual travel" is not at all the same as real travel, is it? And I doubt that any piece of travel literature, no matter how wonderful, has ever been as valuable to travelers as a simple straightforward guide. In other words, neither travel literature nor "virtual" travel is a substitute for the real thing, which has to do with individual experience, often of small things—the cries of peacocks among the pines at Epidaurus, for example, recalling for me a phrase of my own that deliberately echoed some lines from Stevens.

Malak Hashem: We have been told that travel is gendered both figuratively and in practice. Any comments?
John Rodenbeck: I don't know about *figuratively*, but in practice there have certainly been many great women travelers who have left records in the West, ranging from the saintly Abbess Egeria to the unsaintly Fiona Pitt-Kethley. I wonder about gendering, though. The history of a few traveling couples—Florence and Samuel Baker, for example, or, perhaps more tellingly, Peter Fleming and Ella Maillart, who were neither married nor by any means in love with each other—suggests that men and women travel pretty much in the same way and for the same reasons. The best person to answer this question is probably Malise Ruthven, who is Freya Stark's godson and chronicler, and who had the pleasure, not unmixed, of traveling with her down the Euphrates. "To awaken quite alone in a strange town," Stark wrote, "is one of the pleasantest sensations in the world"—a sentiment that one can imagine coming from Burton or Thesiger. I would also like to mention here that a number of Iraqi and Iranian women have recently published eloquent accounts of their experiences that, as records of encounters with the exotic, might well qualify to be regarded as travel literature.

Malak Hashem: What has travel literature, as a literary genre, contributed to the wider field of literary studies?

John Rodenbeck: To literary studies, as currently conceived, most travel literature as a genre constitutes a challenge, because it is unsusceptible to any of the standards or fashionable approaches that may be so neatly (if unconvincingly) applied, for example, to prose fiction or poetry. The more travel literature becomes like fiction or lyric poetry, obviously, the easier it is for literary people to deal with it. Hence the attention we give not only to Mandeville or Marco Polo, but also to the travel writing of Laurence Sterne, Edward Young, Cobbett, Kinglake, Mrs. Trollope, W. H. Hudson, Doughty, Victor Ségalen (whose *Équipée*, published in 1929, ten years after his death, is the first enunciation, I believe, of the idea of the Other), Robert Byron, Bruce Chatwin, or Jan Morris.

Writers like Naipaul and Paul Theroux are special cases because they have excelled as both travel writers and novelists and have been careful not to mix the genres: It's easier to say something intelligent about their novels, which are far more complex than their travel writing, than it is to be interesting about their travel writing, though it has clearly nourished their novels. People get worried these days, moreover, by an element that is secondary or tertiary in novels, but primary in travel writing: truth.

Malak Hashem: How has the advent of globalization affected travel literature?

John Rodenbeck: Globalization, as I've observed above, is a treacherous term. I don't think, in either of the senses I've pointed at in my answer to the second batch of questions, above, that it's had any effect at all, either as a surrogate for travel (see below) or as increasing or decreasing the amount of travel writing that gets published. Globalization, in one form or other, may well be having an effect not on travel writing, but on travel itself—as opposed of course to mere tourism—the effect of making it more and more difficult to find some place that isn't globalized.

I've noticed, for example, a sudden spate of travel writing about Yemen, from the pens of writers like Tim Mackintosh-Smith, Alan Rushby, and Eric Hansen. Annie Dillard told me recently that she thought Yemen was the greatest country in the world. Freya Stark wrote much about Yemen seventy years ago; and it has obviously become fashionable again among a traveling *avant-garde*. Perhaps

social class in England and in Bavaria, between the behaviors of Bavarian and Austrian Tyrolers, between the feelings and responses of men and women.

As for lost histories of "influence, cooperation, cultural partnership, etc.," I've already pointed, above, to one that interests me: the history of Arab influence in Vizigothic Septimania—Languedoc—where I live. Leroy Ladurie's classic *Montaillou*, a study of village life in the Ariège based on the Register of the Inquisition made between 1294 and 1324, goes into enormous and documented personal detail about how people lived. It contains nearly a dozen references to "Saracens" and indicates a high degree of *convivencia*, more than five centuries after the departure of the last Arab governor from Narbonne. In their winter quarters in Catalonia, for example, he notes that "Catholic, Cathar, and Saracen shepherds cooked and shared garlic-flavored pies, mingling together as brothers, regardless of their different opinions."

Daniel Vitkus: In your view, who are the authors whose works offer us a vision of peace and co-existence that can help to inspire us now? How can this generation find new ways to initiate or promote mutual understanding through cross-cultural exchange?

John Rodenbeck: Well, Daniel, quite a question. I could answer, first, something like "Noam Chomsky, William Pfaff, George Monbiot, Maureen Dowd, Timothy Garton Ash, Tony Judt, Alison Weir, Seymour Hersh, Paul Krugman, Frank Rich," then point to a number of blogs and networks, including those presided over by Cairenes Edith Howard and Djenane Sirry and ex-Cairenes John Williams and Bill Dowell.

But it seems to me that the US under the Bush *régime*, which dictates, leads, or reflects the opinions of millions of Americans, has simply declared war on the rest of the world, and will, therefore, be the death of us all. I am afraid, in other words, that I am not sufficiently optimistic about the near or distant future to be able to pretend that I believe that peace, co-existence, and mutual understanding will ever be allowed to happen. What has changed, after all, since Voltaire's definition of history as "*le tableau des crimes et des malheurs,*" revised by Gibbon to read "the record of the crimes, follies, and misfortunes of mankind"? Gibbon's insertion of the word *follies*, I think, remains particularly appropriate for our time and proves that he was, indeed, a great historian and one who learned from history.

John Rodenbeck: A wonderful question, of the sort that politicians always answer first by saying: "I'm glad you asked me that," then proceed to evade outrageously. I have to confess, in my old-fashioned hidebound way, that the texts that have mattered most to me by far are the *Iliad* and the *Odyssey,* the first of Vergil's *Eclogues* and the *Aeneid*. Apart from supplying the basis of Western education for a thousand years, the *Iliad* and the *Odyssey* represent a standard of verbal artistry that has not been equaled since. I do not mean by this declaration anything linguistic. I mean the ability to deploy words and design narrative morphology with such cunning as to be able to depict and evoke an extraordinary range of emotions and behaviors, some admirable, some despicable. What Vergil adds to Homer—and what I am sure he owes in large part to Alexandrian models—is intellection, subtlety, sensitivity, and an idea of life as something that one pays for out of one's own character. It is from Vergil that I first learned what poetry was. I also owe a great deal to Catullus and Horace.

Another old text that has mattered a lot, somewhat to my own surprise, is the *Bhagavad-Gita*, because it offers a name—*karma yoga*—and a metaphysical analysis for a perennially recurring pattern of attitude and behavior that is visible in authors ranging from Vergil to Thoreau, Eliot, Hemingway, and Malcolm Lowry ("The Midnight Path to the Spring").

Two musical texts matter to me: *Don Giovanni* and *Tosca*, especially the latter. Nor can I imagine that a universe without Beethoven would be much worth living in.

Among critical texts, those that have been most important to me are the works of Auerbach, Curtius, Panofsky, Jean Seznec, and Edgar Wind, all of which have to do with the visual arts rather than literature; the works of classicists of four or five generations back: Fustel de Coulanges, Jane Harrison, Francis Cornford, Gilbert Murray; and works by Paul Ricœur, Roger Caillois, Claude Lévi-Strauss.

Among hundreds of neglected texts, apart from those that are being neglected every day by the powers that be, I will point out one that may interest readers of this interview: the novels of Jemima Montgomery, Baroness von Tautphœus, author of *The Initials* (1850), *Quits* (1857), and *At Odds* (1863). Her work was admired by Henry James and *Quits*, her best, is available on the internet, but she seems to have escaped the notice even of feminists. She belongs in the context of this interview because her central theme is what one might call the "clash of cultures": the differences between attitudes towards

Hispano-Arabic Poetry and the Romance Tradition," *The Legacy of Muslim Spain,* Salma Khadra Jayyusi. ed. [Leiden, New York and Köln: Brill, 1994], I, 398-419). In *Heroes and Saracens: A Reinterpretation of the Chansons de Geste* [Edinburgh: Edinburgh UP, 1984], the late Norman Daniel likewise demonstrates the absence of Arab influence in the *chansons de geste*.)

I happen to live in troubadour country. The remains of Raimon de Miraval's castle were within little more than a stone's throw of my old house in the Montagne Noire; and I buy wine in the village that belonged to Loba de Pennautier, his *domna*, the object of his *fin' amors*. There is in fact a Centre National des Troubadours there. The lack of significant or identifiable influence from Arabic or Hispano-Arabic poetry on troubadour verse is therefore of special interest to me, the more so in that I see distinct Arab influences in many other areas of Languedocian cultural life. Narbonne, formerly a great Roman provincial capital and presently one of the capitals of my *département*, was captured by an Arab army in 719; and, for forty years thereafter, most of Languedoc was a colony ruled from that city by an Arab governor. Its Latinized native Vizigothic citizenry was augmented by Arab settlers; and these two populations fought together against Frankish invaders from the north, who captured the region in 759. Islam, as a political power, retreated, but something of a Muslim presence remained here for centuries and is still visible.

To answer the third question, I have to point out that there are several different kinds of postcolonial studies and that the very few of them that are actually centered on Egypt—*e.g.*, Tim Mitchell's *Colonising Egypt,* which also includes lengthy considerations of the French experience in North Africa—focus on no more than a tiny fraction of Egyptian history, throughout most of which Egypt has itself been an imperialist country. It is disappointing, nonetheless, that a writer like Mahfouz, for whom the British Occupation was clearly the dominant fact of his youth and early maturity, has never really been looked at as an important anti-imperialist. Personally, I have come to condemn all imperialism—of every kind, whatever its pretexts or pretensions—viscerally.

Daniel Vitkus: What are the texts that have been most important to you as a scholar and a teacher? Why? What are the lost or neglected histories and texts (stories of influence, cooperation, cultural partnership, etc.) that you would urge us to revive and study?

Daniel Vitkus: What has been the impact of Western literature on Arab writing? Where do we see the strongest influence of Arabic writing on European literature? How has the emergence of postcolonial studies changed the way that you look at Egyptian history and literature?

John Rodenbeck: As a mere admirer and not a student of Arab literature, I am unequipped to answer the first question, as indeed are most students of Arabic literature. A sufficient answer would have to come from someone like Muhammad Siddiq, at Berkeley, or some of the Egyptian contributors to this volume, who are equally at home in Western and Arabic literary traditions.

Your question excludes the medieval Arabic contributions to philosophy and mathematics. Thanks to several centuries of congruence and contiguity, the most important "Oriental" influences on European culture, in general, have subsequently come by way of Turkey: *e.g.*, coffee, costumes and uniforms, many items of cuisine, and military bands and music. And thanks to the *Shahnameh*, Rumi, Hafiz, and ᶜUmar Khayyam, the most important "Oriental" literary influence on Western literature has come from Persian literature (Gueullette, Montesquieu, Lyttleton, Gozzi, Goethe, Morier, Arnold, Emerson, Fitzgerald, *et al.*), and not Arabic.

There are, of course, the odd occasions of influence from single Arab literary works: *e.g.*, the ultimate inspiration of Imru'l-Qais, through the medium of Sir William Jones, the great Orientalist—in the original sense of the word—behind Tennyson's "Locksley Hall." By far the strongest influence on Western writing from Arabic literature, however, undoubtedly comes from a work that most Arab scholars and traditionalist *littérateurs* have traditionally professed to regard as hardly literature at all: the *Arabian Nights*. Distinguished exceptions to the rule of disdain are, of course, my friend and neighbor in Languedoc, Muhsin Mahdi, an Iraqi scholar, creator of the first proper edition of the *Nights*; Ferial Ghazoul, yet another Iraqi scholar, the editor of *Alif*, author of a structuralist commentary on the *Nights*; Husain Haddawy, still a third Iraqi scholar, translator of Muhsin Mahdi's text into elegant English, and Robert Irwin, a non-Arab, author of the indispensable *The Arabian Nights: A Companion*.

The *Nights* do not actually enter into Western literature, however, until Galland's *Mille et une nuits* (1704-1717). Any earlier Arab influences, for better or for worse, are unproven and highly problematic. (See, for example, James T. Monroe, "*Zajal* and *Muwashshaha*:

among those classes of writers identified by Mahmoud Manzalaoui as Indigenes, Habitants, Sojourners, and Visitants.

During the fortnight he was in Cairo in 1966 as a guest of the English department at AUC, I. A. Richards (1893-1979) told me an anecdote about the philosopher Alfred North Whitehead (1861-1947), who had left England in 1924 for Harvard and remained there until his retirement in 1937. In 1931 Richards met Whitehead at Harvard and asked him why he had never written a book about his encounter with America. Whitehead's answer, according to Richards, was that the question came too late: After his first year or so he could have written a marvelous book, he said, but seven years later things no longer looked strange to him and thus failed to elicit commentary.

A philosopher's point of view—Whitehead is also famous for having said that "all truths are half-truths"—and perhaps also that of many travel writers.

The fact is, though, that any traveler, even the most well-intentioned, normally arrives with a vision that is already "blurred by sentiment and attachment," already conditioned by what he has seen or heard before. I have recently been reading a really excellent book about the travels of Ibn Battutah by a first-rate writer who is also an accomplished Arabist. There is a good chapter on Cairo. On the fourth page, however, are two deeply misleading blunders that could never have been made by someone of similar skills who had actually lived in Egypt. And I remember a Time-Life "book of Middle-Eastern cookery" written by a Greek who clearly knew nothing of either the Middle East or of cookery. The word "Palestine" never appears in the book, though one Israeli chicken dish is described vaguely as being "of indigenous origin." And a lady seen at an airport giving alms to a beggar does so, we are told by Mr. Pappadopoulos, because she is required to do so by her religion.

What qualities of heart, mind, training, and experience are required to produce a narrative that is moving, informative, and, at whatever level, true? On the whole I think they are to be found in the person who is "accustomed" to another way of life and sees and sympathizes with its benefits and beauties, without being necessarily "enamored" of it. As I remarked at the beginning of this wonderful ordeal, every intelligent person remains, to some extent, a foreigner all his/her life.

because it replays the familiar drama of Cowboys *vs.* Indians and offers a mythic view of the Arab World that makes it easier to square imperialist greed with Puritan conscience. It took the British Empire fifty years to acknowledge that the Egyptians were capable both of civilization and of self-government—they'd had a lot more experience of both, in fact, than any of the various peoples now called British—and still twenty years more for them to understand that Egyptians were not only Arabs after all, but that Cairo was the cultural heart of the Arab World. That Egyptians and other Arabs had known these truths all along goes without saying.

There is an entire society dedicated to Western fiction set in ancient Egypt. The late Dominic Montserrat produced a brief representative list in 1996 that is available on the internet, but scores of works have appeared since: Christian Jacq alone has produced more than twenty since 1997, as well as a couple of Egyptological novels.

Western fiction set in modern Egypt is less effusive and bulky, but offers many curiosities, most of them effectively studied and commented on by Mahmoud Manzalaoui nearly twenty years ago (see "Mouths of the Sevenfold Nile: English Fiction and Modern Egypt," *Studies in Arab History: The Antonius Lectures, 1978-1987,* Derek Hopwood, ed. [London: Macmillan/The World of Islam Festival Trust in association with St. Antony's College, Oxford, 1988], 131-47). He finds Durrell defective, for example, in his grasp of physical and cultural realities. I find Durrell absolutely appalling, as well, in his cavalier treatment of history, his overt and unashamed racism, and his political naïveté, even granting that European Alexandria was a special case, as my friend Michael Haag has abundantly shown in his excellent recent book, *Alexandria : City of Memory* (New Haven and London: Yale UP, 2004). Robert Mabro and, more recently, Khalid Fahmy have both warned against mistaking literary witness for history, especially in the case of Alexandria.

Doris Shoukri: In seeking to uncover the essential quality of a people in their place in this world, would you say it is the person who has lived some time, grown accustomed and enamored of their way of life, or the outside observer, new upon the scene, whose vision is not blurred by sentiment and attachment, who best is assigned the task of writing a travel book or essay?

John Rodenbeck: This question has forced me to think about myself and about the differences in quality of witness variously produced

A great mistake, however—and one of which his would-be detractors are guilty—is to presume that the observations made by Lane could have been supposed by him, or by any intelligent reader, either then or now, to remain valid as descriptions of Egypt throughout all time. To do so is to substitute an unfortunately frequent Western misconception—"Eternal Egypt"—for the temporal realities Lane was attempting to describe. To elucidate particular passages in his *Arabian Nights*, Lane certainly supplemented the testimony of medieval Arabic writers (*e.g.*, Ibn Khaldun, Maqrizi, al-Suyuti) and the authority of *Hadith* with his own colorful observations of some of the manners and customs that he saw in early-nineteenth-century Cairo. He was deeply conscious, however, that very little of what he saw in Cairo would survive more than a couple of decades or so under the forceful and innovative rule of the Muhammad ᶜAli family. Flaubert, who arrived in the midst of the transformations observed by Lane, seems, in comparison, to have been utterly oblivious of them and naively remarks that "the Orient is always young because nothing changes."

Especially skillful in using the misconception of a timeless Arab culture have been historians/propagandists like Bernard Lewis and Élie Kedourie. Thanks to his own peculiar penetration into the remnants of the Ottoman aristocracy, Lewis was well positioned to deal with Turkish history sympathetically—perhaps too much so: in 1995 a French court compelled him to pay symbolic damages to two organizations for having denied the Armenian genocide. From his articles in *Encounter* in the 1960s onward, however, his targets have been revealed as the Arabs and Islam. He has invented an *Urmythus* that is supposed to offer a universal explanation for all Arab behavior of all kinds since the surrender of the Kingdom of Granada in 1492 . He must be given special credit, though, for defending ᶜAmr ibn al-ᶜAs and Caliph ᶜUmar in the pages of *The New York Review of Books* against the outrageous canard that makes them responsible for the destruction of the Great Library of Alexandria.

Kedourie's work also utilizes a second misconception common in the West: the presumption that all Arabs are, somehow or other, "ragtops," versions of the hapless *baduw* we might read about in Doughty or, to some degree, in T. E Lawrence, whom Kedourie defames, declaring him mentally unbalanced and thus a typical "friend of the Arabs." This misconception of Arabism arose in the nineteenth century, has been fostered by imperialists and Zionists, and has become deeply imbedded in the American psyche, no doubt,

I happened to be living in Ann Arbor in August 1967 when the 27th International Congress of Orientalists was held there. Fifi Lutfi, Alain Marsot, and a couple of other friends from Cairo had dinner at my house one night after attending sessions and told me that several months ahead of this meeting—at which there were certainly a good many white beards on view—North American Middle Eastern specialists had determined to set up their own organization separate from the Orientalists. And thus MESA was born, while the truncated International Congress of Orientalists soon renamed itself the Congress for Asian and North African Studies. (Some thirty years later, after it had formally threatened to impose a boycott on AUC over a tenure issue, I resigned from MESA. At the time, I had just come from defending MESA in print against the poisonous neo-con Daniel Pipes. who has since become the Bush *régime*'s official Terminator for Middle Eastern Studies.)

It is of course naïve—*pace* von Ranke—to suppose that any account of anything can be "objective" in the sense of really telling us about something *wie es eigentlich gewesen*. A non-mechanical version of Heisenberg's uncertainty theory, I am convinced, would have universal application. The best we can hope for is objectivity of intent, a certain honesty, clarity, and thoroughness of purpose. In the case of Egypt, moreover, it is important that any valid reportage be free of myth and mythmaking. Cairo has been better served in this respect than Egypt as a whole, by writers like Stanley Lane-Poole, Janet Abu Lughod, André Raymond, Maria Golia, and (if I may say so) my son, Max.

As Egypt's best ethnographer E. W. Lane remains unchallenged. His *Manners and Customs* and his *Description of Egypt* have both now been published by the AUC Press, the first in a definitive edition, the second in its very first edition, edited and introduced by Jason Thompson. Lane's would-be detractors, who seem utterly innocent of any historical sense, have resorted to some low *ad-hominem* tricks, but have been unable to impeach the truth of what he says. For one thing, there simply is no other similar record of Egypt during the same era (1825-1836) against which his could be checked or measured. For another, Lane was acutely aware that the country was undergoing major cultural and economic changes during which much of what he saw would disappear; and it was this awareness of perishability that made him especially meticulous in recording what he heard and saw.

The pleasures they offer are far less to the eyes than to the imagination—the sorts of pleasures that Sir William Chambers (1726-1796), the pre-Romantic aesthetician, found in Chinese gardens, which he saw as containing elements that "serve to fill the mind"; or that Edmund Burke (1729-1797) meant when he described the mental appeal of the Sublime as opposed to the physical attraction of the Beautiful. At the morphological level, both Cairo and Alex are full of used-to-bes, might-have beens, and if-onlys, which can hardly be identified or understood as such by a mere casual visitor. In both cases, you have to know something of the history of what you are looking at for it to utter anything more to you than a mere suggestion of painful nostalgia.

The medieval structures of Cairo's Historic Zone are often so beautiful, however, that their impact is physical and immediate, rather than mental or contemplative. Their beauty was recognized both by Arab poets and (contrary to what some ignorant commentators have asserted) by Western travelers. In the 1970s the Historic Zone had actually survived surprisingly intact; and, in 1979 I was one of the co-founders of SPARE (The Society for the Preservation of the Architectural Resources of Egypt), an organization designed to serve as a clearing house of information about the current situation of the monuments. Over the next several years I wrote thirteen newsletters about developments in the Historic Zone; and throughout each winter we conducted tours of the area, led by architectural experts, on alternate Fridays.

Daniel Vitkus: When you look at English (or European) writing about Egypt, which authors were best able to describe Egypt without too much orientalism, demonization, or distortion? Who are the authors and/or critics who have given us the most useful accounts of Egyptian or Arab culture? What are some of the greatest Western misconceptions about Egypt and the Arab world?

John Rodenbeck: The meanings of *demonization* and *distortion* are quite clear, but the word *orientalism* needs comment. It has received its current pejoratively coded meaning in English, of course, from Edward Said; and, as used by most people these days, it has generally become shorthand for "Zionist" or "pro-Zionist." Throughout the first four decades of my life, however, it meant merely the study of Eastern languages and culture, understood in fact generally to mean Japanese or Chinese, by old men with white beards. The Zionist propaganda machine in the US of course has transformed the work *Arabist* into a pejorative meaning something like "Arab-lover."

stage of Ewart Hall at AUC, the university's Steinway grand piano floated in a meter and a half of fœtid water, and the crazy American engineer in charge of operations had stripped himself to the waist to join his *farrashin* at the pumps.

As the city slowly dried out and its normal layers of dust returned, it became clear that the July Ordinances of three years earlier, which had declared Egypt a "socialist" country, had also taken their toll. Local versions of Stalinist architecture, imposed in all public-sector projects, were all too often shoddy and semi-dysfunctional from the day they were opened. All buildings, even elegant old ones, were shabby and needed a coat of paint, which had always been imported from abroad and was therefore unavailable on the local market. Artists, though always irrepressible, were reduced to mixing whatever they could lay their hands on as pigment with the synthetic cooking oil supplied by a public-sector monopoly. This ghastly compound could be tasted and smelled everywhere. The *baklawa* of the period, I remember, had to be made with peanuts, this cooking oil, and rancid unsalted butter.

It thus seemed a miracle when, some months later, enough paint was assembled from somewhere to apply two thin watery coats to the Khairy Palace at AUC, making it instantly the most presentable building in Cairo. The paint had been acquired only thanks to the black-market connections of our wily Cypriot business manager, who, having finally made his mark, set sail for his island and a well-earned retirement.

But the city also offered simple joys that have since disappeared: It had a population of only two and a half million, more or less, some eighteen million or so fewer than today, though even then people complained about crowding. Within a year or so, everywhere one went—the Night and Day café in the Semiramis, After Eight, the Pyramids Discothèque, the half-way house on the Desert Road to Alex—one always knew most of the people there. The drive from Ma'adi to Midan al-Tahrir could easily be done in twelve minutes. The compass of the urbanized area was so small—the Pyramids were visible across open fields from the middle of Muhandissin—that every evening as the sun went down the air would stir, the temperature would drop, and a sweet desert breeze would race in to sweep away the day's accumulated air-pollution. Our tapwater was sweet, too: it came from the Nile, rather than from reservoirs, as it does today.

Certain cities—Venice, Paris, Istanbul—offer spectacles of beauty in every direction. But Cairo and Alexandria are not like that.

and spite and other verminous human aptitudes that sometimes creep up the backstairs of one's life. I also learned never to trust a turn-signal or a traffic light, a rule that has saved my life outside Egypt more than once.

As for the second question, Professor John Gray of LSE pointed out in a recent review in *NYRB* ([August 11, 2005]: 13-14), that there are in fact two quite different globalizations, both of which are beliefs and are commonly conflated:

> . . . the belief that we are living in a period of rapid and continuous technological innovation, which has the effect of linking up events and activities throughout the world more widely and quickly than before; and the belief that this process is leading to a single world-wide economic system. The first is an empirical proposition and plainly true, the second a groundless ideological assertion.

Clearly Egypt has experienced both kinds of globalization. It shares in the first belief, Professor Gray's "empirical proposition," which has been implemented in the form of wide-spread computerization and has had many beneficent effects. The second belief, described as "groundless ideological assertion," seems to me to be no more than an amplified echo of the reasons offered by Bonaparte and Gladstone for the French and British invasions and occupations of 1798 and 1882. I see it, in other words, as neo-imperialist corporate hokum.

In answer to the third question, presuming that by "essentialize or orientalize" you mean something like "utter glib and unearned generalities based upon vulgar stereotypes," I'd like to say that my reactions to all generalizations range from skepticism to outrage, and that hostile or patronizing generalizations about Arabs, particularly Egyptians, rouse me to fury. It must also be said, however, that in my experience the most offensive generalizations I have heard about Egyptians have been uttered by Egyptians themselves.

Doris Shoukri: Was Cairo aesthetically pleasing to you from the first or did you experience a gradual shift in your perceptions, a revisal of your aesthetic standards?
John Rodenbeck: When I arrived in Cairo in 1964, it was near the end of the last Nile flood and the city was certainly not looking its best: The streets were full of soggy flotsam, drowned rats lay in puddles, and dismay was palpable everywhere. In the basement beneath the

US House of Representatives that actually called for the expulsion of all Arab students from American colleges and universities, followed by their instant deportation.

An efficient intelligence network throughout the American higher education system had simultaneously become aware that the FBI was already devoting zealous attention to the careers of any graduate students it suspected of interest in causes like Black secession, Palestine, or Puerto Rican nationalism. The agents carrying out unannounced three-a.m. calls on university students were extravagantly polite ("May we just look at these books and papers, ma'am?"), but they would leave years of a doctoral candidate's careful research in irrecoverable disarray. The basement of our house, therefore, became a secret repository for half-completed theses and dissertations.

In the meantime, I had also learned about a master plan for regional security in the face of what was felt to be a major threat: Afro-Americans were expected to rise in a rebellion that would spread from Chicago to Ann Arbor and Detroit. In 1968 the city of Chicago had therefore already outfitted its sewer system to serve as a prison for captured insurgents. White policemen would be issued Wyandotte rifles firing high-velocity bullets that were capable of such impact that they did not inflict mere wounds, but would rip off half a man's (or woman's) body. Black policemen were not to be informed of these arrangements, naturally, including a plan to take them all into custody at the first whiff of trouble. My source of information was one of the planners, a local police chief. He wasn't joking.

By the time Gerry Ford's bill to expel Arab students had failed and the morbid fear of some new Nat Turner had dissipated, we had already decided that for political and other reasons we would be happier in Cairo. We knew that our children would certainly be better educated. (Our two eldest had started in school at the Franciscaines in Zamalek.) At least we'd be able to spare them the moronic vacuity of American television.

Daniel Vitkus: What is the most important thing that you learned from living in Egypt? How has globalization changed Egypt? What do you say when people try to essentialize or orientalize Egyptian or Arab culture?
John Rodenbeck: I wish I knew the answer to the first question—I'm sure it has a good answer—which was also asked of me several years ago by my friend Muhammad Islam during a TV interview. Certainly in Cairo I learned about love and about friendship and warmth and generosity and the fundamental decency of simple people. And about malice

and into the street, the heavily armed cop directing traffic kept waving his arms and shouting, "Get the fuck out of it!": a curious welcome.

Four years later, at the invitation of Doris Shoukri, we came back to Cairo. We had found the US, after Egypt, profoundly unexciting, despite a great deal of campus violence and police repression. One of our graduate students had been paralyzed by sniper fire and we had all become familiar with the smell of tear gas. My undergraduates in Ann Arbor had been nice on the whole and included one or two brilliant future celebrities—Daniel Ockrent, now at the *New York Times*, for example, and Larry Kasdan, the king of Hollywood—but I was slightly unnerved by the trio of freshmen who said they didn't like Shakespeare because he wasn't "democratic." On second thought, though, their analytic platform is no loopier than those of, say, the influential nineteenth-century German critic Georg Gottfried Gervinus (1805-1871) or some neo-Marxists, including the dimmer disciples of Michel Foucault.

We had many friends in Ann Arbor, most of whom were either Egyptian or had lived in Cairo or were destined to turn up in Cairo later: George Scanlon, Malak Hashem, Mona Mikhail, John Waterbury and his then-wife, Marianne Rossi-Lévy, Neil Mackenzie, Khalil Ayyubi, Ernest Abdel Messih, Fifi Ahmed, Will Rohmann, Jere Bacharach, Amal Rassam and her sister Hind and their splendid families, John Berry, Saad Gadallah, Aziza Rashad, Ahmad Joudah, Rémy Leveau, Roger and Najwa Tarazi, Bruce and Ellen Craig, Dennis Hyde, and, at Bowling Green University, not far away, John Merriam and his wife Kathy, now Kathy Kinawy and a permanent resident of Zamalek.

In 1967 a courageous lawyer then practicing in Detroit, Abdeen Jabara, founded the Association of Arab-American University Graduates, a defensive organization made necessary by the clandestine alliance between American politicians and the government of Israel during the June War, the massive apparatus of official mendacity on the subject, and the resultant atmosphere of hostility not just towards Palestinians, but towards all Arabs and Arab-Americans. We were present at the AAUG's first national meeting, in Ann Arbor. The FBI was likewise on hand, taking full-face and profile shots of young Husaynis and Nashashibis. Abdeen Jabara later came to discover not only that his own personal phones had been illicitly bugged, but that the Federal authorities had instituted a program called "Operation Boulder," which was designed to keep Arab-American communities under constant covert surveillance. It was during this era that Gerald Ford, the future American president, sought to introduce a bill in the

often not only of fancy, but also of much sympathetic study. Asmahan and the women of the Egyptian royal family, for example, clearly provided models for Maria Montez and Yvonne de Carlo, with both of whom I was in love from the age of eight or ten onward. When I arrived in Egypt in 1964 I found that what I'd seen in films was in some abstract degree more or less true, but that in fact the reality was ten times as exciting. I was enormously gratified.

What first brought me to Egypt, though, was what killed the cat: sheer curiosity. Like most American children, I had been fully exposed to the wonders of ancient Egypt at the age of ten. My old primary school still displayed more than a decade later a 1.5 x 2 meter gouache I did at that age, showing a presumably typical ancient Upper Egyptian scene: *fallahin* somewhere on the Nile, working a *shaduf*, with palm trees and brown cliffs behind. In 1964, however, when I finally achieved my doctorate, we had two Lebanese friends—Samir Khalidi and his then-wife, Nadia al-Ayyubi—and I was really interested in going to Beirut, not Cairo. I was married and the father of two children. I sent a query to AUB, with which AUC was briefly allied at that time in the Near East College Association. AUB had no openings, but forwarded my papers to AUC, which offered me a job.

In those days you did not fly unless you were in a hurry. We sailed from New York on the *Michelangelo* for Naples, where we boarded the wonderful old *Esperia* of blessed memory. In Cairo we spent three eventful years, during which our youngest child was born at Dar al-Shifa. In 1967, however, my second contract was running out I had been offered an excellent job at the University of Michigan in Ann Arbor, which I had never seen; and meanwhile Cairo was increasingly bemused by bellicose posturing.

We departed from Alex on the *Ausonia*, which was still in its winter/spring cruise mode, a week before the outbreak of the 1967 war. As I told friends I met in Beirut, our first port of call, I personally never thought this war would really happen, despite ever louder rumblings. The Israeli invasion began, however, when our cruise was a few hours out of Beirut en route for Rhodes. As more and more catastrophic news kept coming in, we saw Dubrovnik, disembarked at Venice, and drove from Mestre by way of Lake Garda, Salzburg, Baden-Baden, and Rheims to Southampton, where we took the *France* to New York.

There we found an America deeply changed from what we had known in 1964. Even as our line of cars rolled out of the dock building

disagreed with him about two things: He thought *L'avventura* (1960), one of the greatest films of all time, was boring nonsense; and he thought all foreign films should be dubbed in English, with actors using "slight foreign accents." He was famous later for having given *Bonnie and Clyde* (1967), one of the bellwethers of the cultural change I have referred to above, a harshly negative review.

Films also provided my first introduction to the Middle East. By sheer luck, the first film I ever saw was Chaplin's classic *Gold Rush Days* and the second was *Cabin in the Sky* (1943), starring Ethel Waters and the extravagantly beautiful Lena Horne. Later, however, I became addicted to a whole genre of films loosely—very loosely—based on *Alf laila wa-laila*. I reveled in *Thief of Bagdad* (1940), *Raiders of the Desert* (1941), *Arabian Nights* (1942), *Ali Baba and the Forty Thieves* (1943), *The Desert Song* (1943), *Kismet* (1944), *Salome Where She Danced* (1945), *Sudan* (1945), *Sinbad the Sailor* (1947), and *Slave Girl* (1947).

Before 1948, Hollywood was very pro-Arab and several of these camel-operas are in fact political allegories: Nazi oppression is symbolized in the tyranny imposed by the usurper of an Arab kingdom, who has outlawed the son and heir of the rightful ruler. Ultimately the tyrant is overthrown by collective popular action under the leadership of the young prince. Available in drama since Lope de Vega's *Fuenteovejuna* (ca. 1613), or even since *Lysistrata*, this *topos* was basic not only to most other costume films—all the many Robin Hood films, for example, and all Westerns—but also appeared in the work of the great Sicilian-born American director Frank Capra and Italian directors like Castellani. It now seems to have become unfashionable. Except in special-effects fantasies such as *Star Wars* and *Lord of the Rings* or the work of non-Hollywood directors like Peter Weir and Bertolucci, it has faded out of sight, probably because few Americans retain any conviction that collective action is necessarily virtuous or, for that matter, even possible. I have just found it again, however, in Yashar Kemal's wonderful *Memed, My Hawk* (1955). In April 2005 the *New York Review of Books* produced a new edition of the standard English translation (1963), which happens to have been the work of Edouard Roditi, the distinguished Alexandrian *littérateur*, whom I met ten years or so ago in Cairo.

The peculiar charm of the Hollywood camel-operas was in any case not their plots, much less their absurd versions of belly-dancing, but their attempts at Middle-Eastern atmospherics, the result quite

red-carpet official tour of Egypt in the early spring of 1967, with one of her occasional lovers in tow, is remembered chiefly, I believe, as a display of breathtaking arrogance.

Immediately after the Second World War, it had been French *haute couture* that produced the maximalist New Look, French *esprit* the minimalist bikini. In the Kennedy White House (1961-1963) the First Lady not only wore Parisian clothes, but also served classic French cuisine. It was JFK's assassination, in fact, that may signalize most dramatically the vast sea-change that began to be obvious in 1963, divorcing American consciousness from most things French in a way that has become painfully clear during the forty years since and especially recently, when militant francophobia has become fashionable in certain parts of the US, if not yet a norm. In 1974, the last important American writer to mature in France returned to the US after only four years in Paris: Paul Auster, who, like Edgar Allen Poe, Raymond Chandler, and jazz, is an American product probably better known, more popular, and better understood in France than in the US. The next year, 1975, Janet Flanner and the novelist James Jones both came back to the US to die: Jones had lived in Paris for seventeen years, Flanner for nearly 50. The *New Yorker*'s regular "Letter from Paris" ceased forever, to be replaced by an occasional essay.

For me, though, the most important transmitters of French culture were probably films. As a child, many years before I went to Harvard and became a regular at the wonderful old Brattle Theater in Cambridge, I began seeing French films at the local college, including most memorably *L'éternel retour, Orphée, La belle et la bête, La symphonie pastorale, and Les enfants du paradis*. At the Brattle or in Boston cinemas I saw *Drôle de drame, La beauté du Diable, La ronde, Les orgueilleux, Le blé en herbe, Les diaboliques, Salaire de la peur, Rififi, Le diable au corps, Un condamné à mort s'est échappé, Les mains sales, À nous la liberté, Huis clos, Les sorcières de Salem*, a few Fernandel comedies, one or two with Louis de Funès. In Charlottesville between 1958 and 1964 I saw *Toi le venin, Le rouge et le noir* and several New-Wave films: *Les amants, Les cousins, L'année dernière à Marienbad, Hiroshima mon amour, À bout de souffle, Les quatre cents coups, Jules et Jim, Cléo de 5 à 7*.

French movies in the US then, by the way, were subtitled, not dubbed, which meant, among other things, that they were a way to learn the language. In the early 1960s, I had an exchange by letter with the late Bosley Crowther, chief film critic for the *New York Times*. I

Egypt, by the way, was a screening of *The Singing Nun*, starring Debby Reynolds, for the benefit of the Cairo YWCA.) Many artists and entertainers—*e.g.*, Eartha Kitt ("C'est si bon"), Maurice Chevalier (who starred in ten Hollywood films between 1928 and 1933), Sidney Bechet, Gene Kelly, Patachou, Jules Dassin, and the young Michel Legrand—acted virtually as cultural intermediaries. Hollywood stars of the post-war era included Charles Boyer, Louis Jourdan, Jean-Pierre Aumont, Claudette Colbert, Leslie Caron, Annabella, Juliette Greco.

There were major French influences, of course, other than in theater, cinema, and popular music. A connection between French and American literature, for example, has existed since Crèvecœur; and, from the era of Henry James and James Gordon Bennett onward, a first-hand experience of France, especially Paris, used to be deemed essential to a truly American education, especially for serious writers. The list of literary expatriates living in France that began with Edith Wharton in 1902 came to include virtually every well known American writer for the next few generations. From 1925 onward the *New Yorker* thus carried a regular "Letter from Paris," written by Indiana-born Janet Flanner, who lived in France from 1922 to 1939 and then from 1944 onward. Her "Letter" seemed a necessity for a magazine with such serious cultural pretensions. In 1953 five Harvard graduates, George Plimpton, John Train, Peter Matthiessen, Donald Hall, and Billy Pène du Bois, founded the most famous small American literary journal of our time; and it was hardly surprising that they should have deliberately called it *The Paris Review*.

We *littérateurs* are all quite conscious of the intellectual impact in several fields during the late 1950s and early 1960s of a handful of French *lumières*, epigones of Peirce, Saussure and/or Heidegger: Althusser, Sartre, Lacan, Foucault, Barthes, Derrida, *et hoc genus omne*, theorists, semioticians, and structuralists, all now dead. Sartre was better known in the US as a novelist and playwright than as a thinker and in fact there were those who doubted that the Existentialism with which he was identified could legitimately be described as a philosophy. Representative of the warmth of Franco-American cultural relations during this era, however, is perhaps his companion and (it must be said, on the basis of several recent publications) procuress, Simone de Beauvoir. Her seventeen-year-long affair with the American novelist Nelson Algren is memorialized in *Les Mandarins*, which she dedicated to him. Sartre and Beauvoir's

place-names like Cadillac, Champlain, Charlevoix, Joliet, Marquette, La Salle. We learned at school about how the French had fanned out southwards along the Ohio and Mississippi rivers to Missouri, Arkansas, and Louisiana and westwards, following the Missouri, as far as Colorado, Montana, and Idaho. Unlike the British, moreover, whose sovereignty did not arrive until 1763, the French *habitants* had excellent relations with the Native Americans. One Claude Charles Gautier de Verville (1738-1803), for example, acknowledged seven children by women of the Sioux, Winnebago, Ottawa, Sac-Fox and Menominee tribes, then married an *habitante* and fathered two more. Several local families—DuPuy, LaPoe, Maheu, LaBelle, LeFebvre—were of French descent. We were conscious of New France as a geographical and historical continuity, and of the fact that it had once been a political and cultural continuity as well, as remains evident not only in place-names, but in many small things pertaining to daily life.

At home the very first book I sat in my mother's lap to "read" was the French version of a Beatrix Potter book in which a creature called Pierre Lapin has siblings called Flopsaut, Mopsaut, and Queue de Coton. My first playmate and girlfriend, at the age of five, was Anne-Marie Petit, a sophisticated little imp who later became a nun, an outcome one would hardly have foreseen at the time. Her grandfather and father, experts on sugar-beets and sugar production, had come to central Michigan from northern France as consultants and subsequently been trapped by the outbreak of war in 1939. The family spoke Parisian-accented French at home.

People have forgotten that in those days, roughly the years between 1939 and 1963, French culture was pervasive throughout civilized parts of the US. Jean Sablon sang in French and English ("J'attendrai," "Et Mimi") at prime-time on major network radio; and we knew versions of the major songs of Charles Trénet ("La mer," written on the train between Carcassonne and Narbonne, "Vous qui passez sans me voir," for which Trénet wrote the words, Sablon the music). Of course we knew the most famous songs of Piaf ("La vie en rose," "Je ne regrette rien," and "Milord," written for her by the great Alexandrian artist Georges Moustaki) and Jacqueline François ("La Seine," "Mademoiselle de Paris"). The careers of Jacques Brel, Nougaro, Dalida, and Mireille Mathieu were still to come, but we knew the young Aznavour, Bécaud, and Yves Montand, not to mention the Compagnons de la Chanson ("Les trois cloches") and The Singing Nun ("Dominique"). (The first big social affair I attended in

ther never said an abrupt and uncourtly "Thank you": he said "much obleeged." Southern manners, proverbial throughout the rest of the country, were in fact more or less identical with those depicted by Jane Austen and two or three generations of her antecedents: All children were expected to address their elders, including their parents, as "Sir" or "Ma'am," a mode of address that likewise pertained among the elders themselves except within extended families. Even in family circles first names were generally used only in addressing children and good form dictated a title or designation: "Aunt," "Uncle," and so on. My grandmother and great-aunt always addressed each other as "Sister," like Mrs. Frail and Mrs. Foresight in Congreve's *Love for Love* (1695); I never heard my grandmother use my grandfather's first name—I presume, of course, that they used first names in private—until long after his death. Adult cousins were always addressed as "Cousin." Such ways were a great deal more like Cairene ways than like those of the rest of the United States.

My parents married after my father's graduation as an architectural engineer—he was the only member of his class to refuse a commission in the US Army or Marines—and moved to a part of the country that neither of them had ever seen. Looking for employment and determined to finesse the Depression, my father had accepted a job in a college town in central Michigan, where oil had recently been discovered and natural gas was being developed; and where a prosperity, unusual in the US at the time, had been the result. Few of the college staff were natives and, except for the children of local farmers, most of my schoolmates came from families that had originated elsewhere.

I hope I may be indulged here, and for the next few pages, for the excursus on French culture that I threatened earlier. My reason is two-fold: personal and political. In my own background I recognize and welcome all kinds of French elements, whereas in much of the US under the Bush *régime* an ignorant francophobia has become the ritual norm. Whenever I hear an American (or an Englishman) begin a statement with "The *French*," I know that an outrage will soon be perpetrated against one's experience and common sense and I feel queasy.

The French presence in Michigan is old—Sault Ste. Marie and St. Ignace antedate Charleston, Philadelphia, and Baltimore; Detroit, with such suburbs as Grosse Pointe and Grosse Ile, is older than Savannah or New Orleans—and the influence was still quite apparent during my childhood. Seventeenth-century French missionaries, statesmen, explorers, and *coureurs du bois* were commemorated in

cism, naysaying, and troublemaking that I find endearing, if not always congenial. It has been a hotbed of Arianism, Catharism, Protestantism, Socialism, Résistance, and bolshiness in general, but I have never encountered a trace of anti-Americanism, which I think is almost exclusively an occasional preoccupation of some of the Parisian chattering classes. In much of America, on the other hand, Francophobia appears to have become a habit, like thumb-sucking. It is not recent, however, not traditional, and perhaps indeed not even so deep, I have taken the liberty a few pages below of expatiating on the cultural connections between the US and France that subsisted when I was a lad and speculating on when they were broken.

As for my failure to find a native land, possibly there has been something genetic at work. My brother Peter is also a confirmed expatriate. At the age of thirteen he decided he wanted to live in Rio de Janeiro and thenceforward he arranged his life to that single end. At Harvard, where we were both undergraduates, he was often the only student in courses like Portuguese or Latin American history. Perhaps we both hark back to our paternal grandfather, who enlisted in the American army in 1902 at the age of 18 for no other reason than to be sent to the Philippines.

Our parents certainly both felt themselves to be exiles or expatriates within their own country. My mother was a Southerner, my father from Philadelphia, a city that had strong traditional links with the Upper South, and they met in 1931 in Virginia on a New York-bound train. My father, a cadet at VPI, was on his way home to Philadelphia; my mother, barely old enough to be on holiday unchaperoned, was en route for Manhattan, which then had the racy glamour that is depicted in Peter Arno's delectable *New Yorker* cartoons. The South then and throughout my youth was likewise quite different from what it is today. I remember reading in 1956 or thereabouts an article in a special issue of *TLS* devoted to Southern writing in which it was declared that "to cross the Potomac is to encounter a greater cultural difference than when crossing the English Channel." Unbelievable now, that observation then was perfectly true. Received speech in Virginia contained no drawl. It was crisp and clear and maintained the pronunciation of the English language that had been canonized by Garrick—"gyarden" for *garden* or "kyar" for *car*—as well as locutions that sounded strange to outsiders: well-bred Southerners did not "drive a friend to the station"—as one might a cow or a pig—but "carried" or even "wafted" him there. My grandfa-

or by authoritative hearsay, both the horrors of being occupied and the horrors of being occupiers themselves: a. When this region was occupied by the Nazis, local men on the Montagne Noire were drafted as slave-laborers and shipped off to Germany. Among those left behind, the Résistance thus found recruiting easy and, thanks to the terrain, was particularly effective; b. After the Second World War France fought for nine years in Viet Nam and seven more in Algeria. The veterans of the Algerian campaign are all aware of what was perpetrated there and they recoil from the idea of collaborating in any such adventure again.

2. This is the first time in my life I have ever lived in a truly democratic country. It's a new and deeply interesting experience.

3. No French government could survive if it did not put the happiness of all citizens ahead of every other consideration. Not "the pursuit of happiness," the Jeffersonian underpinning of the American rat-race or squirrel-cage, but happiness itself. What else, after all, is any government for? Formal and informal systems to create human felicity work well here that exist rarely elsewhere. I see happy and industrious people all around me, where there are no slums and no signs of poverty.

4. The very Frenchness of my surroundings often reminds me of Cairo, though Cairene croissants are actually better than any I've had in Languedoc. There are obvious affinities between French and Egyptian culture, beginning with some shared history. The foundation structure of the Cité at Carcassonne, its great medieval citadel, is a Roman fortress on the same pattern as Qasr al-Sham and could have been built by the same itinerant engineers. I quite often hear Arabic being spoken in the streets, just as in Cairo streets, particularly around Midan Tawfiqiyyah, I used to hear French. The best tobacconist shop in Carcassonne is still called Le Khédive, after the world-famous tobacco firm founded in Alexandria in 1888 by the Laurens family, which had its factory and a retail sales branch there, with other sales branches in Cairo, Port Said, Brussels, on Boulevard Haussmann in Paris, and on Bond Street in London. (The Cairo sales branch stood where Air France now has its offices in Midan Suliman Pasha.) In a bookshop in the nearby village of Montolieu, a few years ago, I found a complete collection of over 300 miniature photographs of Egypt taken during the reign of Tawfiq Pasha, which had been distributed as cigarette cards by Le Khédive.

5. What literate person could fail to love a country where—unlike England or the US, which long ago lapsed into barbarism—the word *media* is still understood to be a plural?

In addition to other things, this region has a tradition of skepti-

The Road Taken* (An Interview)

John Rodenbeck

> Caelum non animum mutant qui trans mare currunt.
>
> Horace, *Epistles* I, XI

> Linque tuas sedes, alienaque littora quaere,
> O juvenis! maior rerum tibi nascitur ordo.
>
> Petronius, *Fragmentum* XXVII, 1-2

Ferial Ghazoul: How did you come to travel in the first place and what made you leave the US to live and teach in Egypt and why did you choose to retire in France? In other words, why are you a confirmed expatriate by choice?

John Rodenbeck: Like many intelligent people, I've always felt myself something of a stranger—a foreigner, an expatriate—everywhere I've ever lived, but until recently I would never have called myself "a confirmed expatriate by choice." The phrase almost suggests flight or self-exile, when in fact my reasons for living where I have lived always have been because I wanted to be there. Since the political and cultural situation in my native country these days would certainly be intolerable for me, however, I suppose the epithet now has somehow come to fit, though in fact I live in Languedoc because I would not want to live elsewhere.

After spending most of our four-month summer holidays in other parts of France, we discovered this region almost by accident (it's a long story) in 1985 and bought our first house here three years later. I will remain here for several specific reasons, of which I proffer just five:

1. Our neighbors share my views about Iraq in particular and the Middle East in general. They have all experienced, either at first-hand

---

* This interview was conducted with John Rodenbeck in writing in summer 2005.

Wanderlust: Travel Literature of Egypt and the Middle East

This issue of *Alif* takes its theme, epigraphs, and roaming structure from John Rodenbeck who taught Travel Literature for decades while passing on his passion for both Travel and Literature. The lust for wandering has been with humankind since earliest times; yet attached as we might be to a given place, the temptation to explore other places and other cultures has never ceased. If this issue focuses on Egypt and the Middle East it is because this part of the world has become a second home for John Rodenbeck and his family—all of whom contributed in myriad ways to a better understanding of the Middle East and to portraying the richness of Egypt. In addition to teaching and writing, John Rodenbeck directed the AUC Press for several years, highlighting the work of Naguib Mahfouz long before he became the Nobel Laureate in 1988. The Rodenbecks worked tirelessly with like-minded people to preserve endangered Islamic monuments of Cairo, and thus to pay the best homage to the legacy of Egypt.

In this issue of *Alif*, contributors analyze travel accounts in different periods and places, with emphasis on travel literature to the Arab World, or by Arabs to other parts of the World. Women travelers and men travelers, Sufi journeys and cosmopolitan excursions, medieval travel texts and eighteenth-century travelogues, exploration of Iraq in photographic essays and South Africa in diary journals, the role of the translator-cum-guide and personal testimony by an expatriate—all attest to the richness and variety of Travel Literature and the forms it might take.

Alif, a refereed multilingual journal appearing annually in the spring, presents articles in Arabic, English, and occasionally French. The different traditions and languages confront and complement each other in its pages. Each issue includes and welcomes original articles. The next issues will center on the following themes:

Alif 27: Reception Aesthetics: The Child as Addressee.
Alif 28: Artistic Adaptations: Approaches and Positions.
Alif 29: The University and Its Discontents.

This issue of *Alif* is dedicated with affection to John von Behren Rodenbeck—Professor Emeritus of English and Comparative Literature at the American University in Cairo. Scholar and creative writer, teacher and actor, polymath and traveler, John Rodenbeck left his imprint on thousands of students, hundreds of colleagues, and taught us all the pleasures of wandering and discovering.

Amors de terra lonhdana,
Per vos totz lo cors mi dol.
[Love of faraway land,
For you all of my heart mourns.]

Jaufré Rudel

Moi-même et l'Autre nous sommes rencontrés ici, au plus reculé du voyage.
[Myself and the Other we met here, at the remotest of the journey.]

Victor Segalen

Arabic Section

Contents

English and French Section

Earlier issues of the journal include:

Alif 1: Philosophy and Stylistics
Alif 2: Criticism and the Avant-Garde
Alif 3: The Self and the Other
Alif 4: Intertextuality
Alif 5: The Mystical Dimension in Literature
Alif 6: Poetics of Place
Alif 7: The Third World: Literature and Consciousness
Alif 8: Interpretation and Hermeneutics
Alif 9: The Question of Time
Alif 10: Marxism and the Critical Discourse
Alif 11: Poetic Experimentation in Egypt since the Seventies
Alif 12: Metaphor and Allegory in the Middle Ages
Alif 13: Human Rights and Peoples' Rights in the Humanities
Alif 14: Madness and Civilization
Alif 15: Arab Cinematics: Toward the New and the Alternative
Alif 16: Averroës and the Rational Legacy in the East and the West
Alif 17: Literature and Anthropology in Africa
Alif 18: Post-Colonial Discourse in South Asia
Alif 19: Gender and Knowledge
Alif 20: The Hybrid Literary Text
Alif 21: The Lyrical Phenomenon
Alif 22: The Language of the Self: Autobiographies and Testimonies
Alif 23: Literature and the Sacred
Alif 24: Archeology of Literature: Tracing the Old in the New
Alif 25: Edward Said and Critical Decolonization

Printed at: Elias Modern Publishing House, Cairo.
Price per issue: Egypt: LE 20; Other Countries (including airmail postage): Individuals: $20, Institutions: $40
Back issues are available at the above prices.
Electronic version: issues 1-23 are available at http://www.jstor.org

Correspondence, subscriptions, and manuscripts should be addressed to:
Alif, The American University in Cairo,
Department of English and Comparative Literature,
PO Box: 2511, Cairo, Egypt
Telephone: 2-02-7975107; Fax: 2-02-7957565
E-mail: alifecl@aucegypt.edu
Website: http://www.aucegypt.edu/academic/alif

The following people have participated in the preparation of this issue:
Tamer Abdel Wahab, Omaima Abou Bakr, Randa Abou-Bakr, Nesreen Allam, Sinan Antoon, Mohammed Badawi, Farah Channaa, AbdAllah Cole, Farida Elizabeth Dahab, Kevin Dwyer, Ibrahim Elnur, Gail Gerhart, Nelly Hanna, Rana El Harouny, Waïl Hassan, Wolfhart Heinrichs, Nicholas Hopkins, Salima Ikram, Salah Kamel, Amal Kary, As'ad Khairallah, Zeinab Khalifa, Nadia El Kholy, Bahgat Korany, Huda Lutfi, Nabil Matar, Faten Morsy, Nehal El-Naggar, Wen-chin Ouyang, Mahmoud Al Rabei, Yasmine Ramadan, Salah Al Sarwi, Bashir El-Siba'i, Ahdaf Soueif, Jayme Spencer, Daniel Vitkus, Nicholas Warner, Sheldon Watts, Loubna Youssef.

Cover and interior illustrations (pages 97-104 of the Arabic Section) by Margo Veillon, taken from Margo Veillon, *Nubia: Sketches, Notes and Photographs*, edited by John Rodenbeck, reprinted by arrangement with the American University in Cairo Press.

Distributed by the American University in Cairo Press.
Dar el Kutub No. 23748/05
ISBN 977 416 011 8
ISSN 1110-8673

Journal of Comparative Poetics
No. 26, 2006



Wanderlust: Travel Literature of Egypt and the Middle East



Journal of Comparative Poetics
No. 26, 2006

Wanderlust: Travel Literature of Egypt and the Middle East